Isabela Vasiliu - Scraba

PROPEDEUTICĂ LA ETERNITATE



ISABELA VASILIU-SCRABA- Născută (Scraba) în București. Studii universitare la Institutul Politehnic din București. Studii de filosofie la Sorbona (1988, 1991), la Universitatea Liberă din Bruxelles (1988), la Universitatea din München (1990) și la Universitatea din Nisa (1991). Între 1979 și 1984 lucrează ca ingineră la I.A.M.N. Între 1885 și 1992, la Universitatea "Ioan Dalles", învață germana, engleza, italiana, spaniola, latina și greaca veche. În 1989-1990 (sem.II) și 1990-1991 (sem.I), la Universitatea din București, predă două cursuri despre Kant. Predă germana ca profesor suplinitor la Liceul "L. Blaga" din București (1992-1993). Este membră a Uniunii Scriitorilor din România. Este inclusă în **Who's who în România 2002**, p.702.

Cărți publicate: **Filosofia lui Noica, între fantasmă și luciditate** (1992); **Inefabila metafizică** (1993); **O pseudo-descoperire a unui pseudo-plagiat. Lucrurile și Ideile platonice** (1995); **Despre existență, ființă și esență** (1996); **Filosofie acroamatică la Platon** (1997); **Atena lui Kefalos** (1997); **Configurații noetice la Platon și la Eminescu** (1998); **Mistica platonică** (1999); **Metafizica lui Nae Ionescu** (2000); **In labirintul răsfrângerilor. Nae Ionescu prin discipolii săi: Țuțea, Cioran, Noica, Eliade, M. Vulcănescu și V. Băncilă**(2000); **Contextualizări. Elemente pentru o topologie a prezentului** (2003). **Deschiderea cerurilor intr-un mit platonic si in Miorita/ The opening of the skies in a Platonic myth and in Mioritza** (2004).

Referințe critice: "Este un element dinamic, cu o pregătire adecvată în domeniul pe care-l ilustrează, domeniu de frontieră, cum se spune, și pe deasupra un condei prob și plin de vivacitate, cu un stil al polemicii de idei de o certă originalitate"(**Cornel Regman**, critic literar).

"Este o eseistă de prim rang, cu remarcabile virtuți literare. În materie de comunicare urmând, cred, modelul Noica, volumele sale respiră o căldură cuceritoare făcând accesibile desbateri care altminteri nu incită pe nespecialiști. Nu e puțin lucru să regândești, să reconstruiești și, mai ales, să pui ceva din propria personalitate în comentariile atât de subtile destinate aprofundării unui *homo humanus*"(**Const. Ciopraga**, prof. univ. dr., Membru de Onoare al Academiei Române).

"... mînuind un condei care e cînd penel, cînd floretă, pe alei nebănuite, "rătăcește" printre gînditori români și străini cu degajare și dezinvoltură, adesea cu grație. În Isabela Vasiliu-Scraba (unind o pasiune de hermeneut cu o acribie de filolog avizat), gînditorul său preferat -Platon- își află unul din cei mai profunzi și mai subtili interpreți în cultura noastră"(eseist, critic literar, prof. univ. dr. **Alexandru Husar**).

"Doamna Isabela Vasiliu-Scraba are temeritatea de a străbate cele mai dificile texte platonice direct în originalul elin. Fapt încă și mai rar pentru timpul acesta, o face nu numai cu o elegantă grație feminină care își anexează vaste și aride teritorii ale erudiției în domeniu, ci pătrunde temele filosofice în cauză cu o capacitate de aprofundare de-a dreptul bărbă-tească. Sincer vorbind, cine ar putea să nu o invidieze?"(**Ion Papuc**, eseist, poet, critic literar, traducător, editor).

Isabela Vasiliu-Scraba

PROPEDEUTICĂ LA ETERNITATE

ALEXANDRU DRAGOMIR ÎN SINGURĂTATEA GÂNDULUI

Nu ne putem înălța fruntea,
dacă sufletul ne este inert,
dacă gândul ne este fără aripi.
Dan Botta

Editura Star Tipp - Slobozia
2004

Târzia intrare în filosofia românească a lui Alexandru Dragomir, «singurul fenomenolog român», cum îl definește editorul său (Gabriel Liiceanu), este un subiect de mare actualitate. PROPEDEUTICA LA ETERNITATE îl înfățișează pe Alexandru Dragomir (1916-2002) în singurătatea gândului, așa cum a fost el întreaga sa viață.

DIN SUMAR:

- *Filosofie în clandestinitate sau în străinătate.*
Doi străluciți discipoli ai lui Heidegger: Alexandru Dragomir și Octavian Vuia
- *«În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu»* (Al. Dragomir)
- *Noblețea unei aventuri hermeneutice.*
Al. Dargomir despre cel mai înțelept atenian.

http://www.geocities.com/isabelavs
http://www.isabelavs.go.ro

I.S.B.N. 973- 8134 - 16 - 1

Isabela Vasiliu-Scraba

PROPEDEUTICÃ LA ETERNITATE
ALEXANDRU DRAGOMIR ÎN SINGURÃTATEA GÂNDULUI

ISABELA VASILIU-SCRABA - Nãscutã (Scraba) în București. Studii universitare la Institutul Politehnic din București. Studii de filoso-fie la Sorbona (1988, 1991), la Universitatea Liberã din Bru-xelles (1988), la Universitatea din München (1990) și la Universitatea din Nisa (1991). Între 1979 și 1984 lucreazã ca inginerã la I.A.M.N. Între 1885 și 1992, la Universitatea "Ioan Dalles", învață germana, engleza,italiana, spaniola, latina și greaca veche. În 1989-1990 (sem.II) și 1990-1991 (sem.I), la Universitatea din București, predã douã cursuri despre Kant. Predã germana ca profesor suplinitor la Liceul "L. Blaga" din București (1992-1993). Este membrã a Uniunii Scriitorilor din România. Este inclusã în **Who's who în România 2002**, p.702.

Cãrți publicate: **Filosofia lui Noica, între fantasmã și luciditate** (1992); **Inefabila metafizicã** (1993); **O pseudo-descoperire a unui pseudo-plagiat**. **Lucrurile și Ideile platonice** (1995); **Despre existențã, ființã și esențã** (1996); **Filosofie acroamaticã la Platon** (1997); **Atena lui Kefalos** (1997); **Configurații noetice la Platon și la Eminescu** (1998); **Mistica platonicã** (1999); **Metafizica lui Nae Ionescu** (2000); **In labirintul rãsfrângerilor. Nae Ionescu prin discipolii sãi: Petre Tuțea, Emil Cioran, C-tin Noica, Mircea Eliade, Mircea Vulcãnescu și Vasile Bãncilã**(2000); **Contextualizãri. Elemente pentru o topologie a prezentului** (2003). **Deschiderea cerurilor intr-un mit platonic si in Miorita**/ **The opening of the skies in a Platonic myth and in Mioritza** (2004).

Referințe critice: "Este un element dinamic, cu o pregãtire adecvatã în domeniul pe care-l ilustreazã, domeniu de frontierã, cum se spune, și pe deasupra un condei prob și plin de vivacitate, cu un stil al polemicii de idei de o certã originalitate"(**Cornel Regman**, critic literar).

"Este o eseistã de prim rang, cu remarcabile virtuți literare. În materie de comunicare urmând, cred, modelul Noica, volumele sale respirã o cãldurã cuceritoare fãcând accesibile desbateri care altminteri nu incitã pe nespecialiști. Nu e puțin lucru sã regândești, sã reconstruiești și, mai ales, sã pui ceva din propria personalitate în comentariile atât de subtile destinate aprofundãrii unui *homo humanus*"(**Const. Ciopraga**, prof. univ. dr., Membru de Onoare al Academiei Române).

"... mînuind un condei care e cînd penel, cînd floretã, pe alei nebãnuite, "rãtãcește" printre gînditori români și strãini cu degajare și dezinvolturã, adesea cu grație. În Isabela Vasiliu-Scraba (unind o pasiune de hermeneut cu o acribie de filolog avizat), gînditorul sãu preferat -Platon- își aflã unul din cei mai profunzi și mai subtili interpreți în cultura noastrã"(eseist, istoric, poet, critic si istoric literar, prof. univ. dr. **Alexandru Husar**).

"Doamna Isabela Vasiliu-Scraba are temeritatea de a strãbate cele mai dificile texte platonice direct în originalul elin. Fapt încã și mai rar pentru timpul acesta, o face nu numai cu o elegantã grație femininã care își anexeazã vaste și aride teritorii ale erudiției în domeniu, ci pãtrunde temele filosofice în cauzã cu o capacitate de aprofundare de-a dreptul bãrbã-teascã.Sincer vorbind, cine ar putea sã nu o invidieze?"(**Ion Papuc**, eseist, poet, critic literar, traducãtor, editor).

Isabela Vasiliu-Scraba

PROPEDEUTICÃ
LA
ETERNITATE

ALEXANDRU DRAGOMIR
ÎN SINGURÃTATEA GÂNDULUI

Nu ne putem înãlța fruntea, dacã sufletul ne este inert,
dacã gândul ne este fãrã aripi.
Dan Botta

Editura Star Tipp - Slobozia
2004

Coperta: ing. Vladimir Vasiliu
Ilustrația coperții: autoarea in studentie
Fotografia: Marius Bindea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României VASILIU-SCRABA, ISABELA
Propedeuticã la eternitate. Alexandru Dragomir
in singuratatea gândului /
Isabela Vasiliu-Scraba. - Slobozia: Star Tipp, 2004
192 p; 20 cm - (Fenomenologie româneascã)
Bibliogr.
ISBN 973-8134-16-1

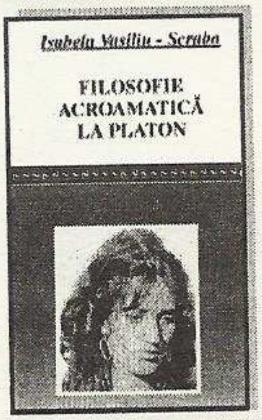
14 (498) Dragomir, A.
929 Dragomir, A.

Dragului meu soț,
Mirel


Isabela Vasiliu-Scraba
Filosofia lui C.Noica


Isabela Vasiliu-Scraba
Inefabila metafizică


Isabela Vasiliu-Scraba
O PSEUDO-DESCOPERIRE
A UNUI PSEUDO-PLAGIAT
(Nae Ionescu - Evelyn Underhill)
LUCRURILE ŞI IDEILE PLATONICE


Isabela Vasiliu - Scraba
FILOSOFIE
ACROAMATICĂ
LA PLATON


Isabela Vasiliu - Scraba
DESPRE EXISTENŢĂ,
FIINŢĂ ŞI ESENŢĂ


Isabela Vasiliu- Scraba
ATENA LUI KEFALOS
(ESEURI)


Isabela Vasiliu- Scraba
CONFIGURAŢII NOETICE
LA PLATON
ŞI LA EMINESCU


ISABELA VASILIU - SCRABA
MISTICA PLATONICĂ


ISABELA VASILIU - SCRABA
ÎN LABIRINTUL
RĂSFRÎNGERILOR
Nae Ionescu prin discipolii săi
Petre Tutea
Emil Cioran
Constantin Noica
Mircea Eliade
Mircea Vulcanescu
Vasile Bancila


ISABELA VASILIU - SCRABA
METAFIZICA
LUI NAE IONESCU


ISABELA VASILIU - SCRABA
CONTEXTUALIZĂRI
Elemente pentru
o topologie
a prezentului


ISABELA VASILIU - SCRABA
DESCHIDEREA CERURILOR
ÎNTR-UN MIT PLATONIC
ŞI ÎN «MIORIŢA»
The opening of the skies
in a Platonic myth and
in «Mioritza» ballad

ISABELA VASILIU-SCRABA

DESCHIDEREA CERURILOR ÎNTR-UN MIT PLATONIC ȘI ÎN «MIORIțA» / The opening of the skies in a Platonic myth and in «Mioritza» ballad

Reintegrarea într-o naturã devenitã cosmos «sanctificat liturgic» capãtã în hermeneutica propusã o surprinzãtoare înfãțișare. Pentru cã ea îngemãneazã posibile surse comune spiritualitãții populare românești și spiritualitãții din care a descins platonismul. Subiect destinat cititorilor culți din indiferent ce țarã, el va fi cu atât mai incitant pentru cei care s-au preocupat de înțelesurile «Mioriței». Dar și pentru cei care au încercat sã înțeleagã unul dintre miturile esențiale ale platonismului(Editura Star Tipp, Slobozia, 94p.: bibliogr, text în engl. trad. de Ileana Barbu, ISBN 973-8134-25-0).

CONTEXTUALIZÃRI.
Elemente pentru o topologie a prezentului.

Trecând în revistã tulburãtoare probleme ale culturii românești contemporane, ilustrate sugestiv prin figuri de scriitori precum Alexandru Paleologu, Alex. Ștefãnescu, Andrei Pleşu, Sorin Alexandrescu, Horia-Roman Patapievici, Gabriel Liiceanu, Ion Papuc, Anton Dumitriu, Horia Stamatu, Constantin Amãriuței, Andrei Scrima, Mircea Vulcãnescu, Dan Botta, Stelian Mate-escu, Mircea Eliade și Nichita Stãnescu, autoarea conceptualizeazã o "*topologie a prezentului*". Deși interesatã de tradiție, ea își asumã viziunea post-modernã care nu este strãinã de ispita dislocãrii valorilor centrale. Pe alocuri ironicã, pe alocuri învãluitã în aura acelui spirit filosofic apt de a condensa maximum de sensuri în minimum de cuvinte, cartea apãrutã în 2003 contureazã cu dexteritate tabloul trãsãturilor distinctive ale culturii noastre post-moderne, prin punerea lor în relație, altfel spus, prin "contextualizãri". Noua scriere a d-nei Isabela Vasiliu-Scraba reprezintã un apel strãlucit la discernãmântul cititorului, invitat sã traseze singur coordonatele lumii culturale cãreia - cu voie sau fãrã de voie -, îi aparține. Ceea ce are darul de a contribui la crearea unei sensibile atmosfere de conlucrare. De aici rezultã marea noutate a acestei cãrți: implicarea cititorului într-o varietate de contextualizãri. (Editura Star Tipp, Slobozia, 192p. bibliogr., index, ISBN 973-8134-24-2).

METAFIZICA LUI NAE IONESCU

România celor douã decenii de dupã realizarea unitãții ei naționale. Iatã locul privilegiat al filosofiei românești. Cui pricepe fascinanta experiențã a libertãții de gîndire ce a nãscut atîtea capodopere într-un timp atît de implacabil limitat nu-i poate scãpa unicitatea și autenticitatea școlii filosofice naeionesciene. Și desigur nici punctul ei de maximã iradiere, metafizica lui Nae Ionescu. În limbajul unei contemplativitãți discrete, avînd drept permanent fundal trãirea religioasã creștinã, gîndirea filosoficã a Profesorului de metafizicã și de logicã de la Universitatea bucureșteanã prinde conturul ei propriu în discutarea problematicii «*cãderii în cosmos*». Spirit polemic, Isabela Vasiliu-Scraba oferã o înfãțișare incitantã nebãnuitelor fațete ale acestei gîndiri, ca și poticnelilor în marginea ei. (Editura Star Tipp, Slobozia, 264p.: bibliogr., text în engl. trad. de Ileana Barbu, ISBN 973-8134-06-4).

ÎN LABIRINTUL RÃSFRÎNGERILOR: NAE IONESCU PRIN DISCIPOLII SÃI: P. țuțea, Emil Cioran, C-tin Noica, M.Eliade, Mircea Vulcãnescu și V. Bãncilã.

"Va veni o zi -scria Mircea Eliade - cînd patimile vor amuți și greșelile se vor ierta; va veni o zi cînd judecata istoriei se va mãrturisi de la sine, firesc, aproape pe nesimțite. Noi, elevii și colaboratorii lui Nae Ionescu (...) așteptãm fãrã teamã ziua aceea, chiar dacã ea va veni tîrziu de tot, cînd nu vom mai fi pe aici ca s-o cunoaștem. Pînã atunci, însã, vom continua sã mãrturisim pentru Profesorul Nae Ionescu. Sã spunem, adicã, ce-am învãțat de la el și cum ne-a învãțat". Pentru *Labirintul rãsfrîn-gerilor,* destinat unui public interesat de semnificațiile mai adînci ale unui moment cultural fãrã egal în istoria României, rîndurile lui Mircea Eliade scrise în 1951 reprezintã firul Ariadnei. Desigur, fir iluzoriu pentru cei care nu s-au putut încã elibera de tirania prejudecãților legate de personalitatea filosofului Nae Ionescu. Cuvânt înainte de Ion Papuc. Ediție bilingvã românã-englezã; traducere de Ileana Barbu. (Editura Star Tipp, Slobozia, 264p.:bibliogr., ISBN 973-8134-05-6).

ATENA LUI KEFALOS

"Rolul pozitiv al criticii literare este acela de a ridica în conștiințã, adicã pe un plan de luciditate, valorile de penumbrã ale unei opere" consemna Lucian Blaga. Este tocmai ceea ce intreprinde în acest

volum de eseuri Isabela Vasiliu-Scraba, când desluşeşte în penumbra unui prolog platonic o anume «Atenã» spre care, bine călăuzit, se îndreaptã Kefalos, personaj al dialogului "Parmenide". Sau când relevã surpările timpului, ale spaţiului şi ale materiei într-o poezie a lui Radu Stanca, ori când tratează despre "zilele cu sfinţi şi nopţile noastre", spre a decela toposul amintirilor din copilăria lui Ion Creangã. Incitantele abordãri ale relaţiei Eros-Thanatos într-un roman al lui Liviu Rebreanu, înfăţişarea (în coordonate post-moderne) a "rolului povestitorului într-o literatură naţionalã", sau a altor teme din care o mai desprindem pe cea a globalizării ("Cu Mircea Eliade în Europa") indică, toate la un loc, un spirit cultivat. Dar şi un spirit prin excelenţã liber, ispitit uneori de posibilitatea de multiplicare a planurilor estetico-literare pe care o oferă masca, ironia fină cu vălurile ei destul de transparente. Volumul conţine texte în limba englezã traduse de Viola Duţescu. (Editura Star Tipp, Slobozia, 216 p., bibliogr., ISBN 973-98247-6-5)

CONFIGURAţII NOETICE LA PLATON ŞI LA EMINESCU

"Orice a gândit un om singur, fără s-o fi citit sau auzit de la alţii, cuprinde o sământă de adevăr". Sînt cuvintele lui Mihai Eminescu, puse drept motto al cărţii. Aşadar cumva dătătoare de seamã pentru conţinutul volumului ce tratează despre "atemporalitatea noumenalã a iubirii la Eminescu" sau despre starea de graţie din "ceasul căutării obârşiilor în *Luceafărul*..." . În secţiunea dedicatã lui Platon cititorul este purtat într-o pasionantã călătorie spre a afla ceva despre "configuraţiile noetice în filosofia lui Platon", precum şi despre "perpetuarea intuiţiilor platonice în creştinism", prin dificila problemă a participării. Eseurile sînt însoţite de note şi de o amplã bibliografie cu lucrări în limba română şi în limbile de circulaţie internaţională. Spre sfîrşitul volumului se află inserate două eseuri ancorate în problematica vremurilor noastre. Primul este pe tema "interferenţei culturilor în literatura contemporană europeanã", lucrare prezentată de autoare la Universitatea din Namur (Belgia) în cadrul unui Colocviu internaţional de literaturã. Al doilea tratează într-un mod original (şi nedisimulat ironic) despre premizele limbajului "post-modern" într-o Românie aflată în "post-tranziţie". Cartea cuprinde texte traduse în limbile englezã şi francezã. (Ed. Star Tipp, Slobozia, 192 p., bibliogr., ISBN 973-98981-0-6)

MISTICA PLATONICÃ a participãrii
la divina lume a Ideilor

Obişnuiţi sã uităm cele mai evidente lucruri (de pildã cã Platon nu a scris în româneşte), uităm ades şi înţeleapta constatare conform cãreia "cel mai bun comentariu platonic este o bunã traducere". Cuprinzînd o nouã traducere a primei părţi din dialogul *Parmenide* (126 a -135 c), *Mistica platonicã* este un riguros comentariu al celui mai dificil dialog platonic. Isabela Vasiliu-Scraba a reuşit sã discearnã adânca subtilitate a filosofului grec, preocupat de participarea omului la Ideea Supremă, la Binele Absolut. Cu mărturia dialogului «Parmenide», şi a altor dialoguri târzii, ea reconstruieşte faimoasa (şi totuşi atît de puţin înţeleasa) doctrină a Ideilor. Apariţie de excepţionalã originalitate, *Mistica platonicã* presupune lecturi filosofice substanţiale. Dar prin forma ei clarã şi (aparent) accesibilã, această carte are darul de a îmbogăţi spiritual pe orice cititor. Cuvânt înainte de Pan Izverna. Secţiunea în limba englezã este tradusã de Alexandra Coliban şi de Viola Duţescu. (Ed. Star Tipp, Slobozia, 360 p., bibliogr., ISBN 973-99239-2-5).

CUPRINS

ISABELA VASILIU-SCRABA

FILOSOFIE
ÎN CLANDESTINITATE
SAU ÎN STRÃINÃTATE

Doi strãluciți discipoli ai lui Heidegger:
Al. Dragomir și Octavian Vuia

«Când eram mai tânãr era așa de frumos: studenții mã atacau tot timpul. Acum când am devenit celebru, nimeni nu îndrãznește sã mã atace»
Martin Heidegger

La vremea când în România cultura se reducea la literaturã, filosofie nu se mai putea face decât în clandestinitate sau în strãinãtate. Cele douã alternative s-a întâm-plat sã fie reprezentate de doi buni prieteni, ambii foști doctoranzi ai lui Heidegger: Octavian Vuia (1913-1989), inițiat cinci semestre de filosoful din Freiburg pentru o tezã despre Platon, și Alexandru Dragomir, care între anii 1941 și 1943 se pregãtise în Germania pentru un doctorat despre Hegel.

Rãmas în exil, primul a putut sã-și împlineascã visul din tinerețe, fiindcã proiectul sãu de doctorat a prins contur într-o formã demnã de un fost discipol al unui profesor care s-a strãduit sã-i invețe sã citeascã filosofie greacã în original, și, mai ales, sã-i provoace pe tineri sã gândeascã pe cont propriu *(1).*

În schimb, în țara înlãnțuitã de Im-periul Sovietic prin nevãzutele firele ale unui aparat de foarte atentã supraveghere a intelectualitãții, Alexandru Dragomir (Zalãu, 8 XI 1916-București, 13 XI 2002), «singurul filosof de judecata cãruia Noica se temea» *(2)* nu a putut ajunge sã fie decât «conștiința mai bunã» a unui Const. Noica literaturizând filosofia, iar dupã aceea sã salte în postura de conferențiar de salon, pentru un public redus la cele câteva persoane care aveau învoire de la stãpânire sã-l frecventeze pe filosoful de la Pãltiniș.

O viațã întreagã Alexandru Dragomir a acceptat sã fie un simplu necunoscut nedispus la compromisuri, în timp ce Noica, așa cum bine observase Mircea Eliade, s-a supus istoriei, «știind bine cã orice altã atitudine n-ar duce decât la tãcere, sterilitate sau nevrozã» *(3).* Fãcând pușcãrie politicã, Noica fusese determinat sã nu mai facã în clandestinitate pe profesorul de filosofie al criticului Alexandru Paleologu, și sã încerce sã punã umãrul la instruirea unor tineri comuniști în care oficialitãțile aveau depli-nã încredere. Supraviețuirea activã a filo-sofului Constantin Noica dupã ieșirea din închisoare, încercarea sa de a face maximum de bine în condițiile de atunci, ținea cumva de «*istorismul prin resemnare*» creionat de Mircea Vulcãnescu. Datând din vremea libertãții de gândire caracteristicã anilor 1933-1934 (perioadei *Criterionului*), acest fel de istorism s-ar opune «*activismului prin disperare*» al tinerilor din toate timpurile care acționeazã conduși doar de dorința lor de a acționa, fãrã a fi capabili sã judece idealurile politice în slujba cãrora se pun, ceea ce face ca ei sã devinã unelte folosite «de cei abili și interesați»(vol. III, p. 38). Mircea Vulcãnescu specificã pentru aceastã *direcție*

spirituală faptul că ea este indiferentă la sloganele politice ale momentului şi că nu trebuie să fie confundată cu nici o doctrină politică concretă (specificare cenzurată de dl Marin Diaconu la pregătirea pentru tipar a textului). La polul opus ar sta cealaltă *direcţie spirituală* în care nu este uitat sensul făptuirii, pornind de la premiza că politica este prin firea ei rea: în *istorismul* prin *resemnare,* lumea este acceptată ca mediu, ceea ce nu înseamnă «acceptarea ei ca normă» *(4).*

Îndrumând lecturile unor tineri utecişti şi sugerându-le idei pentru lucrările lor din planul de cercetare de la Institutele unde erau angajaţi, C. Noica nu a intrat în «*suprarealitatea culturală*» de care a preferat dl Gabriel Liiceanu să tot vorbească în loc să scrie despre opera filosofică a acestuia. E foarte greu de presupus că după 1964 Noica ar fi pierdut contactul cu realitatea, că ieşind de după gratii, ar fi încetat să observe impostura politrucilor unşi de Kremlin în funcţii de profesori de filosofie prin învăţământul universitar, false valori cărora le oferea cărţile sale cu dedicaţii măgulitoare *(5)*, în condiţiile în care însăşi ideologia comunistă propagată de aceştia era «un jargon fără nici o legătură cu realităţile cărora li se aplică», după cum bine observa Mircea Vulcănescu *(6).* Arătâ-ndu-şi admiraţia după răsfoirea abundentei maculaturi alcătuite din conspecte nedige-rate amestecate în sos marxist, Constantin Noica îşi plătea obolul spre a fi lăsat să dea curs vocaţiei sale de profesor, chiar dacă acest lucru se întâmpla în cadru foarte restrâns şi cu efecte minime. Căci îndruma-rea în filosofie a unui Ion Ianoşi avea, desigur, mai multă greutate pentru un tânăr doctorand, decât ce-i tot spunea acestuia C. Noica, lipsit de autoritatea pe care o are în faţa unui tânăr o înaltă poziţie socială. Cu atât mai mult cu cât filosoful de la Păltiniş se metamorfozase -de nevoie- în admiratorul profesorului de la Universitatea din Bucureşti care conducea teza de doctorat a d-lui Gabriel Liiceanu.

Noica nu pierduse simţul realităţii nici când a sesizat adâncimea observaţiilor lui Alexandru Dragomir care-i reproşa că transpune în ontologic noţiuni logice *(7)* - ca individual şi general -, critică justă pe care Noica a ocolit-o prin invocarea acelui substanţialism al logicii aristotelice (v. Ga- briel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Editura Cartea Românească, Bucuresti,1983, p.99) de care le vorbise (ambilor) profesorul de metafizică, Nae Ionescu.

E iarăşi foarte puţin probabil ca Noica să nu-şi fi imaginat ratarea în filosofie a celor de care se ocupase cu atâta dăruire, eşecul lor mascat de «salvarea» prin profesorat. Fiindcă nici până pe 4 dec.1987, şi nici până în zilele noastre, triumful aşa-numitei «ªcoli de la Păltiniş» nu a fost marcat de opere filosofice de valoare, care să reflecte capacitatea şcolarilor de a crea în spaţiul filosofiei, gândind pe cont propriu. La nici unul din ei nu s-a putut vedea (încă) depăşirea acelei blocări în auto-admiraţia provocată de lecturile fundamentale la care i-a îndemnat Noica. «Aici este veleitarism - le spunea acestora Al. Dragomir -, pentru că nu există citire definitivă a marilor filosofi» (*v. A.D., Crase banalităţi metafizice*, 2004. p.55). Velei-tarul, mai observa el, este cel ce îşi propune să facă ceva într-un domeniu în care nu poate face decât să tot încerce să prindă o balenă cu o undiţă firavă (Ibidem).

În concepţia lui Mircea Vulcănescu, *«istorismul resemnării»,* fără a nega

supre-mația valorilor spirituale, recunoaște ca-racterul derivat al preocupãrilor legate de viața de zi cu zi. Interesant este cã în confe-rința pe care a ținut-o pe 8 februarie 1933, Mircea Vulcãnescu îl indica tocmai pe Constantin Noica drept reprezentant al *istorismului resemnãrii*, o atitudine în orice caz deosebitã de ipocrizia profitorilor comozi, dispuși la compromisuri înjositoare «sub masca resemnãrii» (ibid.). Mircea Vulcãnescu a intuit cu justețe situarea prie-tenului sãu fațã de «chemãrile vremii». «*Cãderea în istorie*» a lui Noica trebuie sã fie înțeleasã ca prețul pe care filosoful s-a resemnat sã-l plãteascã spre a i se tipãri gândirea întâi în reviste literare și apoi în volume.

Dacã dupã ieșirea din pușcãrie Constantin Noica n-ar fi «cãzut în timp», cultura românã ar fi fost vãduvitã de toate operele sale publicate în comunism, iar despre filosofia lui Noica s-ar fi știut cam tot atât (și din aceleași surse) cît se știe azi de gândirea lui Alexandru Dragomir, filo-sof cãruia i se potrivesc atât de bine rân-durile scrise în 1964 de Emil Cioran: în vre-me ce unii «cad în timp», alții cad «din» timp. În acest caz avem de înțeles cã Ale-xandru Dragomir s-a prãbușit la timp, adicã a renunțat la momentul potrivit sã mai spere cã-și va face un nume în țara cãzutã sub ideologia comunistã.

Dar ar mai fi și sensul cã necunoscutul discipol al lui Martin Heidegger a reușit sã se sustragã istoriei, sã «cadã» dincolo de ea, intrând cu bunã științã în clan-destinitate culturalã, spre a putea continua sã gândeascã liber și sã se preocupe de adevãrata filosofie.

În fine, mai este neîndoielnic și faptul cã Noica prefera sã facã uitate sufe-rințele prin care a trecut, compromisurile și umilințele pe care a trebuit sã le îndure pentru a se arãta deplin integrat în comunism, mai ales când îi spunea lui Sandu Dragomir cã filosofia nu este cufundare în gînduri, de ca și cum acei vașnici pãzitori ai ideologiei comuniste (Gulian, Ianoși, Wald, Gruenberg etc) abia așteptau sã avizeze favorabil publicarea eventualelor scrieri ale filosofului Alexandru Dragomir, pe cât de intransigent pe atât de necunos-cut, în epoca în care tipãrirea unor medita-ții «ne-ortodoxe» asupra filosofiei grecești fusese mai mult decât problematicã: Dacã volumul intitulat *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necunos-cute a filosofiei grecești* -dupã nu numãr de 13 referate-, pânã la urmã a fost publicat (în anul 1974 la Ed. Enciclopedicã Românã), minunea s-a întâmplat doar pentru cã fu-sese scris de cunoscutul logician Anton Dumitriu, și numai pentru cã pe atunci era în lucru traducerea în englezã a monu-mentalei *Istorii a logicii* (1969), în curs de apariție la o prestigioasã editurã din Anglia.

În comunism, poziția gânditorului din umbrã își avea, desigur, avantajele ei. Rãmânând pânã la moarte filosoful neștiut al unor bine mediatizați autori, Alexandru Dragomir își putea spune pãrerile în mod liber, fãrã a menaja orgoliile nimãnui. Fapt ce s-a dovedit în timp destul de riscant, fiindcã *post-mortem* i-au fost plãtite multe polițe, cumulate (probabil) încã de când constatase (nedelicat) cum dl Gabriel Liiceanu amestecã tragicul antic și tragicul modern în teza sa de doctorat condusã de acel propagandist cu înalte funcții în ierarhia de partid.

De fermecãtorul Octavian Vuia și de tinerețea lor petrecutã în apropierea lui Heidegger, Alexandru Dragomir avea sã-și aminteascã (public) mult dupã

abolirea comunismului. Abia în 1997 el a vorbit despre filosoful rãmas în exil și devenit profesor la Universitatea din Muenchen. Conferința sa despre Octavian Vuia, difuza-tã pe postul de radio «România Cultural», a reprezentat singurul text care - contrar celor scrise de dl G. Liiceanu (în *Prefața* volumului din 2004) - i-a fost publicat *cu știrea și cu voia sa* în timpul vieții *(8)*

La emisiunea de radio din 2 iulie 1997 filosoful Alexandru Dragomir consta-ta cum «destinul lui Octavian Vuia s-a împlinit acolo, departe de țarã»*(9)*. Gândindu-se la ce a avut de suportat în țara ocupatã de sovietici în care se întorse-se ca sã lupte pe front pentru recucerirea jumãtãții de Ardeal oferitã de Hitler ungurilor, și poate amintindu-și de pâinea cu greu câștigatã de atunci și pânã la pen-sionare în posturi mereu inferioare pregã-tirii și capacitãților sale intelectuale, filosoful nãscut la Zalãu mai spunea: «Nu știu dacã prietenul meu ar fi rezistat pe-rioadei 1945 pânã mai deunãzi. Nu cred cã ar fi fãcut fațã împrejurãrilor» (A.D., op. cit.).

Într-una din prelegerile sale din 1987, A. Dragomir vorbea de situația în care un om este nevoit sã facã în viațã o dublã alegere, sã accepte sã aibe o fațã exterioarã și o fațã interioarã. Ceea ce, recunoștea el din proprie experiențã, «nu este cea mai bunã soluție pentru alegerea unei vieți» (p.58).

ªi pentru cã involuntar oamenii, chiar când vorbesc de alții pe care îi cunosc foarte bine, se dezvãluie indirect tot pe ei, Alexandru Dragomir zicea la radio despre filosoful Octavian Vuia cã «nu avea o spi-nare flexibilã, în stare sã se încovoaie și nici nu era un om dispus la concesii.».

Într-adevãr, așa cum se poate vedea din cele publicate în revista «Jurnalul literar», Octavian Vuia vorbea la «Europa Liberã» și era cenzurat în Occident tocmai fiindcã nu fãcea concesii, nu era dispus nici sã coboare nivelul gândirii sale fi-losofice, nici sã se alinieze în rândul opor-tuniștilor care se tot zoreau sã așeze în partea luminoasã rațiunea și sã punã la colț creația misticã *(10)*.

La fel ca și prietenul sãu din Ger-mania capitalistã, sfãtuitorul din umbrã a lui Constantin Noica nu era maleabil și nu se cobora la nivelul neștiutorilor într-ale filosofiei spre a-i face sã se simtã știutori.

În postura de conferențiar de salon, Alexandru Dragomir ținea sã pãstreze distanțele, abordând chiar și problema vele-itarismului (publicului sãu) în domeniul filosofiei, ceea ce nu putea sã facã mare plãcere celor care îl audiau. Astfel cã și peste ani îngrijitorul *Craselor banalitãți metafizice. Prelegeri reconstruite...* (Ed. Humanitas, București, 2004; prefațã Gabriel Liiceanu, postfațã Andrei Pleșu) nu s-a putut abține sã nu scrie cu nãduf cât fusese de «exasperat» cã nu avea nici o scriere de-a lui Alexandru Dragomir pe care s-o citeascã, s-o priveascã de sus și s-o expedieze fãrã argumente, doar cu o formulare de genul «am conchis repede cã nu este cine știe ce» (G. Liiceanu, *Prefațã*, p.XLIII).

În ce privește hârtiile cu idei notate de Al. Dragomir, acestea n-au fost tipãrite ca atare spre a se vedea, ca și în cazul lui Wittgenstein, care era modul de gândire a lui Alexandru Dragomir, cel care le scrisese. Ideile sale consemnate în scris, pur și simplu au fost amestecate cu notițele auditoriului sãu spre a fi folosite -cum s-a dovedit ulterior - ca material brut cu care sã facã

dl Liiceanu ce l-o duce pe el capul. Sau numai condeiul, cãci în prefața *Craselor banalitãți*... n-a ratat ocazia sã consemneze cât scrie el de bine, spre deosebire de Alexandru Dragomir care «nu prea scria, sau, oricum, nu știa sã scrie»(v. G. Liiceanu, *Prefațã*, p.XLIV). Fapt care dovedește, o datã în plus, cã dl Liiceanu nu a aflat încã prin ce se deosebesc scrierile filosofice de orice alte scrieri. Pledând pentru scrierea «frumoasã», un mare stilist evidenția exact acea notã particularã prin care filosofia autenticã se deosebește de orice altceva: «*exprimarea esențialului nu necesitã nici cel mai mic talent la scri*s» (Emil Cioran).

Nu lipsit de semnificație este însuși faptul cã scrierea (cu numãr variabil de pagini!) expediatã atât de tranșant de dl Gabriel Liiceanu ca fiind lipsitã de valoare a fost chiar eseul lui Alexandru Dragomir în marginea cãreia filosoful Mircea Vulcã-nescu (1904-1952) a schițat un adevãrat tratat despre metafizica oglinzii (apud. Con- santin Noica, în *Almanahul literar* , 1984).

Cum am amintit deja, în perioada celui de-al doilea rãzboi mondial Alexandru Dragomir și prietenul sãu, Octavian Vuia, fuseserã împreunã doctoranzi la Heidegger. Format la Universitatea Daciei Superioare (Cluj), la seminariile despre filosofia greacã ale lui D.D. Roșca și apoi la Paris, ca membru al ªcolii Române din Franța -, doctorandul Octavian Vuia a publicat în 1942 un studiu elogios despre Martin Heidegger. Celãlalt «latin», Alexandru Dragomir - având, de-sigur, încuviințarea profesorului-, a tradus în românește «*Was ist Metaphysik*?», ajutat de un sas din Brașov care pe atunci pregãtea un doctorat în germanisticã (v. W. Biemel, *Martin Heidegger*, în rev «Ethos», Paris, nr. 3/1982, p.120-128). Deși peste ani Walter Biemel (autor al unor studii de esteticã și al unei monografii despre Sartre) a avut pri-lejul sã-l viziteze pe Heidegger, la vremea când cei trei tineri veniți din România îi frecventau seminariile, filosoful german îi prefera pe «latini», adicã pe românii Ale-xandru Dragomir și Octavian Vuia. El pre-țuia atât remarcabila pregãtire filosoficã a întâiului sãu traducãtor în limba lui Emi-nescu, cât și gândirea lui (Dragomir): «Hei-degger era chiar mulțumit când [la seminarul pentru avansați] Alexandru Dragomir îi fãcea opoziție», spunea Walter Biemel, fost profesor la Aachen, într-un interviu (v. Walter Biemel, *Rãmânând cu Heidegger*, rev. «Orizont», 1997). Licențiat în filosofie la București, Alexandru Drago-mir și-a format gândirea în perioada 1922-1941, epocã de mare efervescențã culturalã româneascã în care exista o perfectã osmozã între valorile generate de spiritul și de crea-tivitatea româneascã și valorile europene.

Spre deosebire de mediatizatul fi-zician care scria pentru tolomaci cât de lipsitã de valoare ar fi creația filosoficã româneascã (v. H. - R. Patapievici, în rev. «22» din 7-13 ian. 1997), Octavian Vuia - pre-zentând volumul apãrut la Madrid în colecția «Destin»: *Omagiul românesc lui Martin Heidegger* -, amintea cum filosofia româneascã modernã s-a dezvoltat sub impulsul dat de Maiorescu, și de Eminescu, explicând ritmul ei rapid de dezvoltare «prin acea mare tradiție bizantinã pe care am moștenit-o, încât filosofia nu ne-a fost cu totul strãinã».

Pãreri similare a susținut și faimosul Nae Ionescu la cursurile sale (v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Metafizica lui Nae Ionescu*, 2000 și *Nae Ionescu și*

Constantin Noica în volumul: *În labirintul rãsfrângerilor*, 2000). La fel și Anton Dumitriu în *Istoria logicii*. Despre filosofia româneascã, Octavian Vuia mai spunea la radio «Europa liberã» cã ea «s-a dezvoltat într-un ritm extrem de rapid, ca și literatura noastrã, de altfel, și în sfârșit am ajuns și noi contemporani cu marea mișcare filosoficã occidentalã, depãșind decalajul din trecut»(19 mai 1971).

În perioada formãrii lui Alexandru Dragomir, profesori universitari precum Vasile Pârvan, Nicolae Iorga, George Brã-tianu, Ion Petrovici, Nicolae Herescu, Dimi-trie Gusti, Nichifor Crainic, etc., țineau ades conferințe în marile centre culturale din Occident. Chiar în studenția sa bucureșteanã el îi avusese ca profesori pe Nae Ionescu, pe Mircea Eliade și pe Mircea Vulcãnescu, de la care Alexandru Dragomir a preluat rigurozitatea logicã și simțul realitãții. Pe ultimul l-a frecventat până în 30 august 1946, când filosoful Mircea Vulcãnescu a dispãrut în hãurile universului concentra-țional în care au intrat pe diferite termene peste un milion și jumãtate de români (apud. Cicerone Ioanițoiu), unii fiind pur și simplu omorâți în bãtãi, dupã directivele generalului rus Boris Grumberg, alias Ni-kolski. În campania de culpabilizare a poporului român inițatã dupã 1990 de profitocrația comunistã (și post-comunistã), unul dintre cei care i-a stat ani de zile în preajmã lui Noica (și lui Alexandru Drago-mir) nu s-a sfiit sã facã pãrtașã întreaga românime la decapitarea ei spiritualã.

Dacã pentru domnul Virgil Ierunca, vârfurile spiritualitãții românești au fost condamnate la închisoare de niște «mer-cenari ai rãzbunãrii» ocupantului sovietic care orchestra întreg universul concen-trațional de pe teritoriul României transfor-mate «într-o gubernie sovietizatã» *(11)*, dupã fostul ministru Andrei Pleșu, românii ar fi consimțit, vezi Doamne, «ca cei mai buni dintre ei sã fie tîrâți prin pușcãrii» (v. Andrei Pleșu, în rev. «Dilema» din 7-13 febr. 1997).

Ca și prietenul sãu - cu tatã provenit dintr-o familie mixtã refugiatã din Polonia (H.-R. Patapievici,TV Cultural, 6 ian. 2004), pãrinte-paradigmatic prin opțiunea sa de a «colabora» prin anii cinzeci cu ocupantul sovietic -, așadar ca și dl Patapievici, dl Andrei Pleșu a preferat sã uite cã românii au purtat cea mai lungã, mai eroicã și mai acerbã luptã de rezistențã în munți împotriva ocupantului țãrii *(12)*. Alexandru Dragomir nu a fãcut puș-cãrie, dar nici nu a trãit cu capul în nori, sã nu știe ce-l așteaptã dacã uzeazã în public de rafinata sa gândire filosoficã, la vremea când toate creierele trebuiau programate de «impersonalii tuturor neputințelor» (Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*) sã gândeascã într-un singur fel: «Te pricepi sã gândești cu creierul altuia? Aceasta este isprava miraculoasã pe care ți-o cer aceia care vor sã-ți impunã dogmatic o gândire», con-semna Lucian Blaga. Despre apariția artico-lului prin care acesta s-ar fi compromis, cum s-au trezit sã-l tot acuze unii dupã 1990, dl Virgil Ierunca scria în 1960: «Așadar au reușit sã-l scoatã din muțenia lui de lebãdã și de legendã și pe Lucian Blaga. Textul sãu intitulat *Probleme și perspective literare* e cãznit, e torturat -fãrã orizont nici stil-ocolește sloganul pe mãsura posibilului; dar cu atât mai bine se vede pistolul imaginar al inchizitorului de serviciu îndreptat în ceafa nobilei victime. Când se

va scrie odatã istoria unei Românii regãsite, atentatul împotriva tãcerii lui Balga va trebui rânduit lângã asasinarea lui Mircea Vulcãnescu»(V. Ierunca, *Jurnal,* în rev. «Ethos», Paris, nr. 2 din 1975, p.223).

Octavian Vuia, trãind în Occident, a fost mai norocos decât Alexandru Dragomir, cãci el nu a trebuit sã-și ascundã priceperea într-ale filosofiei. Fațã de totala lipsã de spirit critic din monografia *(13)* lui Walter Biemel despre gândirea lui Martin Heideg-ger, Octavian Vuia dispunea, ca orice filosof autentic, de largi posibilitãți de a gândi pe cont propriu.

Fãrã aspectul unei scrieri polemice, «*Întoarcere la izvoarele gândirii occidentale*» este de fapt o replicã la una din pãrerile lui Heidegger. În volumul men-ționat, Octavian Vuia începe prin a propune noi și sugestive traduceri din greaca veche a celor mai însemnați presocratici, pentru ca mai apoi, într-un amplu studiu sã ofere viziunea sa personalã asupra gândirii europene. Imaginea sinteticã pe care fi-losoful român o propune se deosebește de cea a lui Heiddegger (din *Platos Lehre von der Wahrheit*) care vedea într-o duplicare a adevãrului platonic douã posibile direc-ționãri ale filosofiei de dupã Platon.

Cu mai multã putere de convingere, Octavian Vuia susținea cã nu douã, ci trei ar fi fost cãile pe care ar fi mers gândirea europeanã de la începuturile ei. Demersul gândirii filosofice ar fi fost deschis în trei zãri diferite, pe urmele câte unuia dintre cei trei mari presocratici (v. Octavian Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Heraclite. Parmenide. Anaxa-gore* , Les travaux du Centre Roumain de Recherches, Paris, 1961, 124 p.).

Sfârșitul metafizicii prin rãsturnarea tuturor valorilor preconizatã de Nietzsche este interpretat de Octavian Vuia ca îndemn de întoarcere la izvoare și nu ca nihilism. Iar momentul marcat în istoria filosofiei moderne de cãtre Descartes nu-i pare atât de revoluționar pe cât se spune prin ma-nualele de filosofie. Fiindcã, deși nu-i plã-cea scolastica ce se cantonase de prea multã vreme în gândirea aristotelicã, Descartes îi pare a umbla pe drumul pe care se aflã și Aristotel, pe acel drum al existenței reco-mandat Parmenide în *Poemul* sãu.

Alta este însã calea lui Anaxagora care a avut viziunea unei gândiri (*nous*), înțe-leasã ca spirit depãșind cele ce existã. Acest drum l-ar fi ispitit și pe Platon în dialogurile sale târzii, în *Parmenide* și în *Sofistul*, unde a încercat sã sugereze dialectica unei gândiri ce tinde spre eleatism. Cel de-al treilea drum îi pare lui Octavian Vuia a fi fost chiar calea dintâi, «gândirea adevãrurilor contrare în unitatea lor originarã». Asemenea drum, «întortochiat și mereu schimbãtor» ar fi fost deschis de Heraklit și întregit de Pascal și Kierkegaard cu gândirea existenței. Prin dezvãluirea celor trei direcționãri într-o sintezã argumentatã cu multã erudiție și ingeniozitate *(14),* Oct. Vuia intrã cumva în dialog cu fostul sãu profesor, ceea ce nu s-a întâmplat nici un moment cu Walter Biemel care doar s-a strãduit sã povesteascã ce a înțeles el din Heidegger.

În *Platos Lehre von der Wahrheit*, interpretarea adevãrului platonic (v. pp. 139-176 din volum) implica rãzgândirea filosofului grec, imposibil de argumentat. Teza lui Martin Heidegger conform cãreia adevãrul platonic ar fi fost pânã la un moment dat ceva de genul «dez-ocultãrii» (*Unverborgenheit*) ca

pe urmã sã devinã «corectitudine» (*Richtigkeit*) a fost doar enunțatã de filosoful german, fãrã a fi argumentatã, în condițiile în care adevãrul la Platon trãdeazã o tendințã spre contem-plare, spre intrarea în «*topos noetos*», spațiu-nespațial indicând acea modalitate particularã de ființare a inteligibilelor.

Cu o mare artã ascunzându-se dupã meșteșugite cuvinte, de fapt M. Heidegger este destul de puțin original în încercarea sa de a pune laolaltã cele douã interpretãri tradiționale ale platonismului, prima propusã de Aristotel și cealaltã de Fericitul Augustin.

Ultima a fost susținutã în filosofia româneascã de un Nae Ionescu, ecouri regã-sindu-se în notația filosofului de la Pãltiniș dupã care «exterioritatea Ideilor este o simplã metaforã pentru interioritate».

Prima interpretare, cea comunã lui Aristotel și neo-tomismului, transpare și în presupunerea lui Blaga dupã care Ideile ar fi fost «tipare supreme ale lucrurilor». În hermeneutica heideggerianã adevãrul pla-tonic este dedublat pentru a aduna laolaltã aceste douã interpretãri diferite ale doctrinei platonice. De aici impresia cã la mijloc ar fi fost o bruscã întoarcere dinspre adevãrul metafizicii cãtre un adevãr ținând de domeniul logicii: Pânã la un moment dat Platon ar fi pledat pentru metafizicã și pentru *dez-ocultarea* ce implicã acea chin-tesențã a adevãrului care este libertatea. Apoi, abandonând interesul pentru metafizicã, s-ar fi preocupat de problema adecvãrii cunoașterii, pe care ar fi soluționat -o con-siderând deodatã cã Ideile ar fi avut un statut asemãnãtor conceptelor. Evident cã hermeneutica «globalistã» propusã de filosoful german intrã în contradicție cu faptul cã Platon a pledat mereu în dialogurile sale pentru Adevãrul unic și de neatins, identic cu Binele și Frumosul absolut (v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Mistica platonicã a participãrii la divina lume a ideilor*, Ed. Star Tipp, Slobozia, 1999).

Din pãcate «*Întoarcere la izvoarele gândirii occidentale*», aceastã extrem de interesantã lucrare a lui Octavian Vuia, nu este încã tradusã în românește. În schimb, grație Editurii «Jurnalul literar» condusã de dl Nicolae Florescu, cititorul român se poate iniția în gândirea filosoficã a lui Octavian Vuia parcurgând urmãtoarele scrieri: *Întâl-nire cu oameni și idei (*Ed. «Jurnalul literar», București, 1995); *Întoarcerea lui Zalmolxe*. Meditații dialogice, (Editura «Jurnalul lite-rar», București, 2000), și din primul volum de publicisticã intitulat *Aducere-aminte* (Ed. «Jurnalul literar», București, 2002), în pre-gãtire fiind și cel de-al doilea volum. Din toate aceste opere redate autenticei noastre culturi (nãpãditã de imposturã mai ales în domeniul filosofiei), cititorul va avea ocazia sã afle câte ceva și despre omul de mare frumusețe sufleteascã a cãrui voce poate a auzit-o cândva la emisiunea «Lumea creș-tinã» (difuzatã de la Muenchen de radio «Europa liberã») fãrã sã știe cine este în spatele ei, cum n-a știut nici Alexandru Dragomir, ascunsul discipol a lui Heideg-ger. Rãmas în exil, Octavian Vuia a ajuns în bune relații cu filosoful de la Freiburg. Doar despre clandestinitatea culturalã în care viețuia Alexandru Dragomir a aflat Hei-degger abia prin anii șaizeci (v. Gabriel Liiceanu, *Prefațã*, 2004). În comparație cu prietenul sãu întors în țarã, Octavian Vuia a reușit (în ciuda multor greutãți) sã se împlineascã în plan cultural.

Cu totul alta a fost soarta filosofului Alexandru Dragomir, care a trãit

până la moarte ca un necunoscut ascuns cu mare vigilenţă de cei care-l frecventau. Fiindcă tocmai cei care formaseră ani în şir publicul foarte restrâns al conferinţelor sale nu i-au dat nicicând prilejul să-şi citească vreo prelegere înregistrată de ei, - nici în «Di-lema», publicată eventual de dl Andrei Ple-şu, care scria cu o mare doză de cinism că lui Alexandru Dragomir nu i-ar fi displăcut «statutul de autor» *(15)*, nici în revista «22» a G.D.S-ului, publicată eventual de dl Ga-briel Liiceanu -, în condiţiile în care cei doi s-au înghesuit să-i aducă lui Alexandru Dragomir să vadă (şi să admire!) cum arată o astfel de operă provenită dintr-o serie de prelegeri ţinute de Andrei Scrima şi înre-gistrate pe bandă magnetică.

Publicat abia după trecerea în lumea celor drepţi, Alexandru Dragomir a mai avut neşansa de a figura drept autor al unei cărţi în care nu s-a inclus nici un rând scris de el *(16)*. În schimb, volumul *Crase banalităţi metafizice* (Editura Humanitas, Bucureşti, 2004), confecţionat şi intitulat după gustul d-lui Gabriel Liiceanu, a avut norocul să apară la cea mai mare editură comunistă şi post-comunistă ajunsă -ca din întâmplare - pe mâinile discipolilor lui Noica *(17)*. Exact acei discipoli care în vremea comunismului mai stăteau şi prin Germania capitalistă cu 5 000 de mărci pe lună (aprox. 2 500 $), cât li se oferea în calitate de bursieri Humboldt.

NOTE SI CONSIDERAţII MARGINALE

1. v. Octavian Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Heraclite .Parmenide. Anaxagore*. Les travaux du «Centre Roumain de Recherches», Paris, 1961, 124 p.

2. Citat din spusele d-lui Gabriel Liiceanu în emisiunea televizată de pe 13 decembrie 2002 transmisă de postul TV Cultural.

3. v. Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, 1973, p. 94.

4. v. Mircea Vulcănescu, *Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generaţii*, conferinţă publicată în «Dreapta» din 23 martie 1933, retipărită în volumul al treilea de scrieri filosofice vulcănesciene scos de Editura Eminescu din Bucureşti, p. 46-52. Citatul (ce se găseşte în finalul conferinţei) l-am redat din manuscrisele lui Mircea Vulcănescu aflate în arhiva familiei, aceste rânduri fiind omise de îngrijitorul volumului din 1996, dl. Marin Diaconu.

5. ţinându-se la curent cu «critica de întâmpinare» a literaturii publicate în ţară, dl Virgil Ierunca scria în 1982: «Pretutindeni domină un fel de supralicitare contingentă ce falsifică decenţa rece a valorii».

Asemenea falsificare a luat noi forme după 1990 când profitocraţia comunistă s-a repezit să dea publicităţii scrisorile şi dedicaţiile primite de la Constantin Noica.

6. v. Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 54. În carte apare la acest citat **un adaos** (redat de noi cu majusculă) care nu-i aparţine autorului, după cum am constatat la confruntarea cu manuscrisul consultat graţie amabilităţii d-nei Măriuca Vulcănescu: «Nu e vorba de comunism, a cărui ideologie este, din nenorocire, ÎN MARE PARTE, un jargon fără nici o legătură cu realităţile cărora li se aplică. Ci altceva.»(Mircea Vulcănescu, op. cit., p. 54). Semnificativ mai apare şi faptul că în numărul dedicat lui Mircea Vulcănescu de revista «Ma-nuscriptum», dl Andrei Pleşu a tăiat din interviul său referirea la volumul despre Nae Ionescu scris de Mircea Vulcănescu.

7. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Logică şi ontologie la Constantin Noica*, în «Revista de

filosofie», Nr. 1, ianuarie-februarie, 1992, Editura Academiei Române, p. 23-29, precum şi volumul: Isabela Vasiliu-Scraba, *Filosofia lui Noica, între fantasmã şi luciditate*, Ed. Ecodava, Slobozia, 1992.

8. v. Aristarc, P.S-ul articolului *Liiceanisme*, în rev. «Jurnalul literar», Serie nouã, an XV, nr. 17-20, sept.-oct.2004, p.12.

9. v. Alexandru Dragomir, *Portret al gânditorului la tinereţe*, în volumul: Octavian Vuia, *Regãsirea în Pascal şi alte «analize» heideggeriene* (Editura «Jurnalul literar», Bucureşti, 1997, traduceri din francezã de Caius Vancea). Volumul se deschide cu acea admirabilã «analizã existenţialã» conceputã la vremea când Octavian Vuia conducea secţia de filosofie a *Centrului Român de Cercetãri din Paris*, întâia instituţie româneascã de grad universitar în strãinãtate, înfiinţatã în iulie 1949 cu sprijinul Principelui Nicolae al României şi prezidatã de Mircea Eliade.

10. v. Octavian Vuia, *Lucian Blaga şi «Lumea creştinã»*, în rev. «Jurnalul literar», Serie nouã, an XV, nr. 17-20, sept.-oct. 2004, p. 1 şi 8. Eseul intitulat *La despãrţirea de Lucian Blaga* urmeazã a fi cuprins în cel de-al doilea volum de publicisticã, intitulat *Aduceri aminte*, în curs de apariţie la Editura «Jurnalul literar».

11. v. Virgil Ierunca, *Pãrintele risipitor*, în «Ethos», Paris, nr. IV/1983 . Fragmente din acest text citit de autor pot fi audiate pe primul CD care însoţeşte volumul: Mircea Vulcãnescu, *Cuvinte pentru fratele rãmas departe*, Societatea Românã de adiodifuziune; Ediţii sonore, 2004).

12. v. *«Patapie-viciul» român?* în vol.: Isabela Vasiliu-Scraba, CONTEXTUALIZÃRI, Ed. Star Tipp, 2002 (an de apariţie: 2003) p.51-54

13. Volumul despre Heidegger, scris de Walter Biemel în limba germanã, a fost publicat în anul 1996 de Editura Humanitas, fiind tradus în româneşte de dl. Thomas Kleininger.

14. Iatã ce scrie şi dl Liiceanu despre acest volum de 120 de pagini al lui Octavian Vuia: «Mi-a cãzut în mânã (...) sub semnãtura lui, o cãrţulie de 50-60 de pagini, despre filosofii presocratici, cu un aer, în cel mai bun caz gim-nazial» (în *Prefaţa* la volumul: Alexandru Dragomir, *Crase banalitãţi metafizice*, 2004).

15. v. Andrei Pleşu, *Alexandru Dragomir*. *Fragmente de portret*, Postfaţã la volumul: Alexandru Dragomir, *Crase banalitãţi metafizice*. Prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu şi Cãtãlin Partenie. Prefaţã de Gabriel Liiceanu. Postfaţã de Andrei Pleşu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 252.

16. Facem abstracţie de cele câteva rânduri (v. Alexandru Dragomir, *Crase banalitãţi metafizice*, Editura Humanitas, Buc., 2004, p. 127) din scrisoarea lui Alexandru Dragomir cãtre Consantin Noica, inserate de editor spre a face cunoscutã cititorului plictiseala pe care i-o provoca lui Alexandru Dragomir activitatea scrisului, în condiţiile în care asemenea eroicã activitate, pentru el, urma sã fie lipsitã de satisfacţia publicãrii. Cãci Alexandru Dragomir nu era atât de naiv încât sã creadã cã gândurile filosofice pe care le-ar fi aşternut pe hârtie i s-ar fi publicat în comunism, cum au insinuat cei pe care regimul totalitar i-a tot stimulat bãneşte sã publice, fie prin lucrãri din planul de cercetare care luau şi forma unor studii publicate prin reviste, fie prin substanţiale drepturi de autor primite, de cele mai multe ori pentru cãrţi de conţinut similar cu lucrãrile din plan.

Pentru nici unul dintre «auditorii» filosofului Al. Dragomir scrisul nu a însemnat - nici un moment -, acea activitate interzisã, de care în ultimul sãu deceniu din viaţã filosoful L. Blaga se putea ocupa doar duminicile, fãrã nici cea mai micã perspectivã de publicare. ªi chiar nici unul din ei nu a avut drept sarcinã de serviciu o stupidã şi obositoare activitate de catalogare, precum marele Lucian Blaga.

17. Când dl Andrei Pleșu ajunsese pentru prima datã ministru, postul de director al Editurii Politice din București (devenitã «Humanitas») i-a fost întâi propus d-lui Sorin Vieru care, spunea el, l-a refuzat.

ISABELA VASILIU-SCRABA

«ÎN FOND, EU FAC O TEZÃ DE DOCTORAT LA DUMNEZEU» (Alexandru Dragomir)

A fi metafizician, calitate în care ve-deam o împlinire supremã a existenței umane, devenea o vinã echivalentã criminalității de rãzboi.

L. Blaga, **Luntrea lui Caron**

«Cineva dintre noi, mai tânãr și tare ascuțit la minte, i-a dat spre citire [lui Mircea Vulcãnescu] câteva pagini intitulate *Despre uitatul în oglindã*» -își amintea prin anii optzeci Constantin Noica *(1)*. Atunci, în 1983, filosoful de la Pãltiniș se întorcea cu gândul la vremea când s-a îndeletnicit îndeaproape cu metafizica și cu logica lui Nae Ionescu (1890-1940) și când, stabilit la Sinaia, îi scria lui Mircea Vulcãnescu: «stau în București numai pentru Asociația Nae [Ionescu]»*(2)*. Reuniunile Asociației care numãra multe personalități ale culturii românești aveau loc în casa filosofului Mircea Vulcãnescu unde -în principal - se discuta în marginea gândirii fostului lor profesor cãruia i se tipãrea opera filosoficã. În rândurile consemnate de Constantin Noica la vreo cinsprezece ani de la ieșirea sa din pușcãria fãcutã spre a se integra mai entuziast în regimul politic și cultural impus de ocupantul sovietic, filosoful nu pome-nește numele lui Alexandru Dragomir *(3)*, autorul eseului *«Despre uitatul în oglindã»*.

Nu pentru cã Sãnduc Dragomir (8 nov. 1916, Zalãu - 13nov. 2002, București) ar fi avut ceva împotrivã, cum încearcã unii sã acrediteze ideea *(4)*. Ci pur și simplu pentru cã și atunci, ca și acum, numele ce puteau fi mediatizate prin revistele oficiale trebuiau sã ilustreze persoane în care fac-torul politic (cu putere de decizie în dome-niul cultural) avea încredere.

Or, filosoful Alexandru Dragomir nu fãcea parte din respectiva categorie, neputându-se înregimenta ideologic. Spre deosebire de discipolii lui Constantin Noica de dupã 1965 care au ales calea afirmãrii în cultura comunistã cultivându-și talentele oratorice prin desele ședințe de UTC sau de PCR, Alexandru Dragomir într-atât era de ostil acelei frazeologii goale care reprezenta ideologia oficialã, încât a preferat sã-și facã uitate - pentru publicul larg- strãlucitele sale studii de filosofie (1933-1937) cu Nae Ionescu, Mircea Eliade și cu Mircea Vulcã-nescu, perfecționate apoi cinci semestre în Germania. La Martin Heidegger el a ajuns îndemnat de prietenul sãu Octavian Vuia, fiul profesorului universitar Romulus Vuia (1887-1963), cel care a întemeieat Muzeul etnografic al Transilvaniei (1923), și (re)or-ganizat «Muzeului Astrei» din Sibiu.

Dacã în ciuda apãsãtoarei atmosfere ideologice din vremea de dupã Yalta anului 1945 Alexandru Dragomir a continuat totuși sã se preocupe de filosofie, faptul a rãmas sã fie știut doar de prieteni. În 1946 Jeni Acterian nota la începutul lui iunie cã idealul de om al lui Alexandru Dragomir «este fi-losoful, într-un anume sens, așa zisul filosof pe care nu-l preocupã altceva decât creația în direcția

asta și pentru care tot restul lucrurilor ce se pot trãi în viațã este sub-ordonat și nesemnificativ. ... Mã uitam la el [la Sãnduc Dragomir] cum vorbea de Platon și mã gândeam la Nae. Neliniștea aceea pentru fiecare problemã, interesul acela vibrant și tragic în jurul fiecãrei întrebãri, simplitatea cu care lua noțiunile și le diseca... Și mai mult decât orice, ezitarea aceea permanentã. Felul în care nu uita niciodatã sã-ți atragã atenția asupra limitelor noastre, asupra relativitãții oricãrei afirmații care trece dincolo de un anumit plan. (...) Nae...singurul om de la care am învãțat ceva!...Singurul om de acest fel pe care mi-a fost dat mie sã-l cunosc» *(5).*

Apropiat de Constantin Noica și de Mircea Vulcãnescu încã de pe vremea când cei doi îngrijeau opera filosoficã a lui Nae Ionescu, Alexandru Dragomir nu renunțase la metafizicã nici dupã ce asistase la deplinul triumf al minciunii sfruntate, paravan pentru cele mai odioase crime de genocid. Dintr-o scrisoare pe care Constantin Noica i-o adre-sa la sfârșitul anului 1949 se vede cu cla-ritate opțiunea tânãrului de 33 de ani pentru filosofie: «Trãiești filosoficul sub specia lui cea mai purã - constata Noica pe 18 decembrie- și, pentru mine cel puțin, ești cel mai înzestrat cap filosofic pe care l-am întâlnit» *(6).*

Abia dupã anul publicãrii *Dimen-siunii românești a existenței*, și doar pentru acel public redus la cei câțiva -nu tocmai tineri -, care-l frecventau și pe C. Noica (G. Liiceanu, A. Pleșu, S.Vieru, Marin Diaconu și probabil încã una sau douã persoane din apropierea acestora), Alex. Dragomir a acceptat sã-și dezvãluiascã priceperea într-ale filosofiei. La una din prelegerile sale, el spunea cã omul este propria lui proiecție (*Modalitãți de autoînșelare*). Este ceva ce se raporteazã la viitorul pentru care a optat, influențat de modelul celor situați în pozițiile cele mai avantajoase din punct de vedere material și social (Ce tânãr nu-și dorește bogãție și statut social privilegiat?)

Odatã intrat pe fãgașul opțiunii sale, solicitãrile exterioare cãrora trebuie sã le facã fațã se constituie într-o «structurã în lanț». Ele încep sã-l reprezinte, chiar îi al-cãtuiesc o anume imagine. Cu trecerea timpului, omul ajunge sã se supunã acestei imagini: «încet încet devii aceastã mascã a ta pe care nu mai poți s-o tãgãduiești și care în final trebuie s-o accepți ca fiind chiar chipul tãu...La limitã, nu-ți rãmâne decât sã te scuturi de aceastã imagine confecționatã, urmând atunci sã le explici tuturor cã ce ai fãcut... în fond nu te reprezintã» (Dragomir).

Pentru cã însãși existența într-un fel sau altul este rezultatul unei alegeri, op-țiunea devine condiție de existențã. Dar și de limitare, ca unicã direcție de urmat. Dacã alegerea fãcutã este bunã sau rea, acesta este un lucru care nu poate fi decis: «Alegerea vieții noastre presupune o științã, dar aceastã științã noi nu o avem și, socratic vorbind, nici n-o putem avea. (Alexandru Dragomir, *Crase banalitãți metafizice*, p. 52)

În lunga perioadã comunistã în care nimeni nu se putea afirma pe tãrâmul literaturii fãrã o prealabilã spãlare de creier prin baia ideologicã, Alex. Dragomir a re-fuzat chiar și alunecãrile spre literaturã din scrierile filosofice urmând a fi publicate de Noica. «Scrii foarte frumos, Dinule! Dar când ai de gând sã te apuci de filosofie?» îl tachina el pe prietenul sãu (*Crase banalitãți metafizice*, Ed.

Humanitas, Bucuresti, 2004, p. 247).

Opțiunea pentru *filosofare* (întrupatã cândva în existența metafizicianului Nae Ionescu) îl fãcuse pe Alexandru Dragomir sã-l separe complet pe Socrate de Platon, de filosoful mistic pentru care discuția despre corectitudinea alegerii unui fel de viațã a fost doar un paravan pentru cãutarea și gãsirea Adevãrului unic.

Socrate îi putea mai bine sugera neodihna cãutãrii, chintesența *filosofãrii*. De aceea Alexandru Dragomir îl plasează pe învãțãtorul lui Platon într-o poziție distinctivã. În gândirea europeanã, Socrate ar reprezenta un model (deja omologat) pentru *opțiunea filosofãrii*, ca direcție de urmat în viațã. Acest filosof al Greciei antice i-a mai apãrut ca omul ce se gãsește într-un «prezent pãstrat veșnic deschis»(p.60). Socrate este acel etern cãutãtor mânat de nevoia de a avea o științã a alegerii în condițiile lui *știu cã nu știu*» (p.53). Apoi, la alegerea lui Socrate a mai contat și faptul cã *întrebarea socraticã* avea țelul precis de a arãta cã nimeni nu și-a ales existența în cunoștințã de cauzã, pentru cã în domeniul lucrurilor într-adevãr importante, omul nu alege. El rãmâne o ființã a intervalului marcat într-o parte de *nu știu* (dar cred cã știu) și în cealaltã parte de *«știu cã nu știu»*.

Despre natura relației pe care fai-mosul Constantin Noica o întreținea cu necunoscutul Alexandru Dragomir, putem sã ne facem o imagine din cele înregistrate de dl Liiceanu pe 29 septembrie 1979 în jurnalul sãu: «Astãzi Noica mi-a arãtat zece pagini îndesate cu observațiile pe care Ale-xandru Dragomir (ex-elev al lui Heidegger) i le-a fãcut la *Tratatul de ontologie* [vol. II din *Devenirea întru ființã*, Ed. Științificã și Enciclopedicã, București, 1981, p. 167-390] și care l-au determinat apoi pe Noica sã treacã la o a doua variantã de redactare. *M-au ajutat imens obiecțiile lui, poate tocmai pentru cã are un alt mod de a concepe filosofia. Omul știe bine filosofie greacã și germanã. Dar uneori obiecțiile lui sînt brutale...Totuși, și în aceste cazuri m-a forțat sã-mi precizez sau sã-mi nuanțez ideea*». (v. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Pãltiniș*, Editura Cartea Româneascã, București, 1983, p. 92).

Sã ne întoarcem însã la paginile pe care Mircea Vulcãnescu le-a scris în marginea studiului *«Despre uitatul în oglindã»*. Pentru cã în 1992 doar ele au fost publicate *(7)*, nu și studiul care le-a provocat. Autorul *«Dimensiunii românești a existenței»* nota cã intuiția ființei proprii este frumos tratatã de Alexandru Dragomir. Doar momentele pe care le implicã uitarea în oglindã ar putea fi separate mai articulat. Filosoful Mircea Vulcãnescu îi sugereazã un plan al cercetãrii, în care sã aparã distincția dintre «oglindire» și «uitatul în oglindã», ea putînd trimite gîndul la metafizica subiectivã pe linia lui Platon și a lui Augustin și la metafizica obiectivã pe linia lui Aristotel și a lui Toma din Aquino. Interesant mai era pentru fostul profesor de eticã al lui Alexandru Dragomir și sensul pasiv al oglindirii în care apare relația eului cu neantul în care vezi ceva care e aievea (ca oglindire în care oglinditul e obiect), precum și sensul ei activ, care permite o comparație invers simetricã între oglindire și rugãciune.

Din eseul despre *uitatul în oglindã* (încã nepublicat) scris de filosoful Alexan-dru Dragomir mai știm și ceea ce și-a amintit Constantin Noica atunci

când s-a referit la studiul scris de Sãnduc Dragomir și la completãrile fãcute de Mircea Vulcãnescu (filosof publicat pe atunci mai ales în revis-tele scoase de exilul românesc): «Era vorba acolo - consemna în 1979 filosoful de la Pãltiniș -, despre acea stranie întâlnire cu tine însuți, care se petrece în oglindirea ființei proprii și pe care autorul acelor pa-gini o ilustra frumos și adânc cu *Fragmentul* de Narcis, a lui Paul Valery, și cu întreaga problemã a narcisismului. Mircea Vulcã-nescu i-a dat a doua zi o replicã, pe trei pagini numai, dar care valoreazã cât un volum sau cât un tratat despre speculație, de la «speculum», oglindã» (v. C. Noica în «Almanahul literar», 1984, p. 36).

Dupã decembrie 1989, Alexandru Dragomir a avut neașteptatul prilej sã constate cum vreme de șapte ani prin aceleași unelte (prin care se instaurase în tinerețea sa «democrația popularã») s-a instaurat și democrația de dupã cãderea comunismului.

A mai putut probabil observa cum în domeniul filosofiei românești nu s-a produs nici cea mai micã schimbare, fiind ignorate -la nivelul mass mediei - toate cãrțile ce fuseserã interzise în comunism, eventuala vâlvã în jurul câte unui nume mai cunoscut de filosof producându-se dupã 1990 la fel ca pe vremea interzicerii respectivului filosof (v. «cazul» Mircea Eliade, «cazul» Nae Ionescu, sau receptarea lui Constantin Noica de dupã 1990, devenitã «cazul» Noica, ignorarea sistematicã a eseurilor filosofice scrise de Dan Botta, sau a lucrãrilor ținând de filosofia culturii scrise de figuri proeminente ale exilului romã-nesc precum cele ale lui Horia Stamatu, Octavian Vuia, G. Uscãtescu, etc.).

În 1996 Alexandru Dragomir nu putea sã nu observe cât de nesemnificativ din perspectiva oficialã a filosofiei romã-nești poate deveni însuși momentul pu-blicãrii unei opere filosofice de valoarea scrierilor lui Mircea Vulcãnescu (oricât de discutabilã este calitatea editãrii sale), sau câtã ardoare s-a risipit în jurul «modelului moral Mircea Vulcãnescu», spre a suplini referirea la gândirea filosofului *(8)*.

Pe 23 aprilie 1997, filosoful Alexandru Dragomir -rãmas la fel de necunoscut ca și înainte de 1989-, viseazã cã-l întreabã pe lumea cealaltã pe Dumnezeu «cum este cu cel ce nu și-a putut trãi viața din ca-uza împrejurãrilor care i-au înjosit-o și sacrificat-o» și cã nu primește nici un rãspuns. Era tocmai anul în care filosofului, în fine, i se publicase acel unic text în care și-a amintit de Octavian Vuia, prieten pe care nu-l mai vãzuse din 1 octombrie 1943, când a fost nevoit sã renunțe la teza sa de doctorat.

NOTE SI CONSIDERAțII MARGINALE

1. v. Constantin Noica, *O amintire despre Mircea Vulcãnescu*, în «Almanahul literar 1984», p.36, tipãrit la sfârșitul anului 1983 de Asociația Scriitorilor din București.

2. v. Scrisoarea cãtre Mircea Vulcãnescu a lui Constantin Noica, publicatã în revista «Manuscriptum», nr. 1-2 din 1996, numãr omagial «Mircea Vulcãnescu», la p. 292.

3. Alexandru Dragomir s-a întors în ţarã pentru a participa (pânã în decembrie1944) la Rãzboiul Sfânt, pentru redobândirea (neizbutitã **în final**) a Basarabiei şi a Bucovinei de Nord rãpite de U.R.S.S cu acordul lui Hitler, apoi pentru recucerirea prin luptã a jumãtăţii de Ardeal oferitã de Hitler ungurilor în august 1940.

4. La radio «România Cultural» (la Mediateca din 16 iunie 2004), dl. Gabriel Liiceanu l-a prezentat pe Alexandru Dragomir drept caz «unic» de filosof care n-a vrut şi n-a vrut sã publice în comunism şi în perioada post-comunistã. Ceea ce nu este adevãrat, cãci în 1997 lui Alexandru Dragomir i s-a publicat (cu învoirea sa!) un text citit pe postul de radio «România Cultural». Dar aceastã presupunere a d-lui Liiceanu ne-a amintit de opinia televizatã prin 1990-1991 a d-lui Vartan Arachelian care -nu se ştie de ce - ţinea sã asigure telespectatorii cã Petre ţuţea n-a fost publicat în comunism pentru cã ţuţea n-a dorit acest lucru. Ceea ce era foarte departe de adevãr (v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Orice mare inteligenţã basculeazã între religie şi filosofie (Nae Ionescu şi P. ţuţea)*, în vol.: *ÎN LABIRINTUL RÃSFRÂNGERILOR. Nae Ionescu prin discipolii sãi: Petre ţuţea, E. Cioran, C. Noica, M. Eliade, M. Vulcãnescu şi Vasile Bãncilã*, Ed. Star Tipp, 2002, p. 18, sau pagina de internet *http://www.geocities.com/isabelav*s).

5. v. Jeni Acterian, *Jurnalul unei fiinţe greu de mulţumit*, Ed. Humanitas, 1991, p. 434.

6. Fragmentul de scrisoare a fost publicat în prefaţa (din care am aflat şi alte informaţii legate de personalitatea filosofului Al. Dragomir) la volumul: Alexandru Dragomir, *Crase banalitãţi metafizice.* Prelegeri reconstruite de G. Liiceanu şi C. Partenie; Prefaţã de G. Liiceanu; Postfaţã de A. Pleşu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004. Cunoscându-i pe ambii, dl. Alexandru Paleologu ne spunea cã Noica era complexat de Al. Dragomir. Mai exact: «se lãsa complexat».

7. v. Mircea Vulcãnescu, *Prodrom pentru o metafizicã a oglinzii*, în vol.: *Pentru o nouã spiritualitate filosoficã*, p. 105-108, Editura Eminescu, Bucureşti, 1992 (reeditat în 1996).

8. Ferindu-se a comenta prezentarea lui Mircea Vulcãnescu drept vinovat ce şi-a meritat pedeapsa la fel cu toţi cei pe care ocupantul sovietic i-a trimis la moarte sau dupã gratii, dl Andrei Pleşu a preferat tãcerea şi când ar fi putut vorbi de valoarea *«Dimensiunii româneşti a existenţei»*, sau a altor scrieri ale filosofului. În schimb, în februarie 2004 (anul centenarului) s-a gândit sã citeascã o conferinţã-radio scrisã de Mircea Vulcãnescu şi sã repunã în circulaţie un interviu -tipãrit în 1996, dupã ce a tãiat din el referirea la volumul pe care Mircea Vulcãnescu l-a scris despre Nae Ionescu -, difuzat la radio în 1995 (v. interviul de la Radio Cultural din 3 aprilie 1995, publicat în rev. «Manuscriptum», nr. 1-2 din 1996, p.107-111, şi copiat pe primul CD dintre cele douã CD-uri difuzate odatã cu volumul: Mircea Vulcãnescu, *Cuvinte pentru fratele rãmas departe*, Societatea Românã de Radiodifuziune, 2004). În interviu el se auto-prezenta drept moralist «provocat» de Mircea Vulcãnescu sã scrie acea moralã în doi timpi pe care a publicat-o în 1988 (*Minima moralia*). De altfel, întreg interviul din 1995 s-a desfãşurat dupã o hermeneuticã în doi timpi, cantonatã pe cuplul luminã/întuneric. «Minimalismul» moral n-a rãmas însã neactu-alizat. El a ieşit la ivealã de îndatã ce dl A. Pleşu a lãudat enciclopedismul filosofului Mircea Vulcãnescu, gândindu-se totodatã sã genera-lizeze sub denumirea de «*lãutãrism*

românesc», lãutãrismul sãu din domeniul filosofiei. (Aceiași inclinare spre grãbita generalizare am putut-o constata și la dl H.-R. Patapievici care, pornind de la colaboraționismul propriului tatã, se considera îndreptãțit sã vorbeascã de colabo-raționismul întregului popor român).

Fãrã a se arãta preocupat de felul cum a ajuns un om atât de moral sã facã pușcãrie, Dl. Andrei Pleșu s-a gândit sã transforme realitatea asasinãrii în pușcãrie a lui Mircea Vulcãnescu (la 48 de ani, prin metoda «Nikolski» a bãtãilor repetate la nesfârșit), într-un subiect bi-ne «cosmetizat», vorbind de «împlinirea eticã prin moarte» a filosofului, pentru care com-portamentul moral nu a rãmas nici un moment o simplã teorie. (Mircea Vulcãnescu îi spusese odatã lui Emil Cioran un lucru mult mai adânc gândit -și mai moral în esența sa: «*adevãrata sfințenie n-are nevoie sã se arate și sã fie recunoscutã*»).

Fãcând reclamã TV celor spuse la radio și publicate în revisã de dl Andrei Pleșu despre momentul sacrificãrii lui Mircea Vulcãnescu spre a salva viața unui tânãr necunoscut, într-o emisiune televizatã, dl Nicolae Manolescu întreba: «E adevãrat cã Mircea Vulcãnescu într-un fel a vrut sã moarã?», fãrã sã știe cã moartea i-a fost cauzatã lui Mircea Vulcãnescu de faptul cã s-a așezat pe cimentul ud și rece al carcerei având o coastã ruptã și intratã în plãmâni, ca urmare a nesfârșitelor bãtãi, care au precedat încarcerarea sa.

Oricum, fațã de înfãțișarea robustã pe care i-o imagina cu un exces de fantezie dl Andrei Pleșu, Mircea Vulcãnescu nu mai era de mult «un personaj încã masiv» (v. A. Pleșu în rev. «Manuscriptum», nr. 1-2 din 1996, p.108). Traian Herseni i-l descrisese lui Titus Bãrbu-lescu în felul urmãtor: «Slãbise cât în tinerețea lui; înalt, supt, rãvãșit trupește, haina vãrgatã îi aluneca pe umerii osoși; numai ochii, mai frumoși ca niciodatã, strãluceau în fundul cearcãnelor. Nu putea dormi, ochii, tot timpul deschiși, dogoreau fuliginos peste cei care îl ascultau, peste gratii și sîrmã ghimpatã» (v.Titus Bãrbulescu, *Prefațã* la vol.: MIrcea Vulcãnescu, *Rãzboiul pentru întregirea neamului*, Editura Saeculum, Buc.,1999). Vãzut la Jilava în 1952, Mircea Vulcanescu i-a apãrut sculptorului Aurel Obreja ca un «schelet de bisericã arsã, din care n-a mai rãmas decât conturul, scheletul de beton și fier» (v. Mihai Rãdulescu, *Istoria literaturii române de detenție*, Editura Ramida, București, 1998, p. 487). «Și când te gândești cã acest înger cu chip de om de la care oricine ar fi avut ceva de învãțat a fost ucis la vârsta de 48 de ani, te apucã jalea» -observa cu mult bun simț Arșavir Acterian (v. rev. «Jurnalul literar», nov. 1992, p.5), fãrã nici o afectare jucatã pentru un public dresat sã repete prostește tot ce i se prezintã pe canalele mass mediei.

ISABELA VASILIU-SCRABA

ȘOPÂRLE «PLATONICIENE», DOUÃ DIVERSIUNI ȘI O PREVIZIUNE

Motto: «Politica de la Revoluția francezã încoace oscileazã între demonia catastrofalului eruptiv, cum a fost Hitler, si aceea a dezumanizãrii planificate (...) dirijatã de o infimã minoritate care acapareazã sistemul cerebral si nervos al organismelor sociale si naționale»

Horia Stamatu, 1979

Nu știm câtã vreme s-a convenit a se pãstra secretul diferitelor documente de mare interes politic pentru soarta unor țãri. Știm doar cã la vreo patruzeci de ani de la «împrietenirea» armatei române cu armata ruseascã și pietrele parcã ar fi vrut sã povesteacã cum s-a petrecut decapitarea spiritualã a țãrii ocupate de sovietici, cum s-au întemnițat, batjocorit și omorât prin închisori aproape douã milioane de români (cam tot atâția câți fuseserã deportați în 1940 și în 1944 din teritoriile Basarabiei și Bucovinei pentru a fi destinați morții sau Siberiei). În ultima carte publicatã de Marin Preda tocmai acest lucru impresioneazã în mod special. Romancierul, pur și simplu, nu a mai vrut sã pãstreze tãcerea. Nu știm dacã din asta i s-a tras moartea. Știm doar cã scriind *Cel mai iubit dintre pãmânteni* îl apucase o furie, o nemaipomenitã grabã sã spunã lucrurilor pe nume, cu orice preț. Sã scoatã la luminã cât mai mult din câte aflase despre ultimii zece-doisprezece ani din viața lui Blaga. Sã aștearnã pe hârtie ce i-a povestit Ion Caraion despre suferin-țele celor întemnițați politic, sã facã publice adevãrurile aflate la citirea *«Jurnalului»* unui fost universitar (Traian Chelaru), silit a deveni gunoier.

În același «spirit al vremii» par sã se înscrie și niște prelegeri despre Caragiale, ținute de Alexandru Dragomir în martie-aprilie 1985. Auditoriului sãu îi spusese cã ar fi vorba de o interpretare «platonicianã» a «*Scrisorii pierdute*», pentru cã între provincie și centru administrativ de unde provin deciziile politice («cum era Roma anticã») ar fi un raport similar cu cel dintre platonica *lume noumenalã* și lumea devenirii. Nu pentru cã n-ar fi știut cã filosoful grec fusese interesat în exclusivitate de domeniul spiritualului, de perfecționarea interioarã a celui care vroia sã o apuce pe calea Supremului Bine *(1)*, identic cu Adevãrul și Frumosul în cea mai sublimatã formã. Ci pentru cã una dintre cele mai grosolane interpretãri ale lui Platon putea permite o basculare de acest soi în domeniul politic.

În plus, Alexandru Dragomir a avut mare grijã sã îndepãrteze din planul discuției aspectul spiritual. Pentru lumea comediilor lui Caragiale, fenomenologul evidențiazã în mod expres îngustarea domeniului realitãții, redus la factori nespirituali: mâncatul, iubirea, etc, neimplicând alt bine decât cel pur biologic.

Hermeneutica sa începe așadar cu evidențierea unei ierarhii (de genul

«centru-provincie») instituitã în România la un moment dat, însoțitã și de impunerea unor noi «prințipuri».

Între centru și provincie ar fi un raport ca între Tipãtescu și Pristanda dintr-O SCRISOARE PIERDUTÃ: Un fel de șefie administrativã, nu ceva de genul stãpân - slugã, relație care ar pune viața slugii în joc. Prin ticul verbal al lui Pristanda, șefia este tot timpul reiteratã. Tipãtescu se aude mereu pe sine prin «închiderea conversației în ecou»(Alexandru Dragomir). În plan politic este vizatã aici siguranța de sine a stãpânirii care are în mânã toate mijloacele mass mediei și le folosește pentru a-și reitera poziția dominantã.

Stãpânirea, de orice fel ar fi ea, se aude doar pe sine, e purã tautologie de forma unei conversații în care sunetul inițial este amplificat prin propriul sãu ecou, și nu printr-un alt sunet, care sã aibe o altã proveniențã.

Când ajunge la capitolul noilor «prințipii», fenomenologul vorbește de noua realitate privatã de spiritual. În acest caz, «cãderea în corupție» *(2)* echivaleazã cu însuși traiul în sfera materialismului, înclinând de la sine spre «acel domeniul în care poți face ce vrei».

La capitolul «instituții», Alexandru Dragomir nu poate marca diferența dintre democrația popularã (camuflând servitutea fațã de Moscova) și democrație pur și simplu. Pentru cã cele douã, în esența lor sînt identice: «stâlpii pe care se sprijinã puterea -remarcã hermeneutul- sînt tocmai funcțiile, comitetele și comisiile»(p.16). Stãpânirea, în ambele feluri de democra-ție, se exercitã prin intermediul omului-instituție. Iar instituția-om are diferite înfãțișãri. Ea poate fi colectivã sau anonimã. Este fie de tipul omului funcție, ca investit, de pildã, cu veșmânt de judecãtor, aca-demician etc..., fie de spața cetãțeanului anonim instituit cu drept de vot, care «crede în comitete și comiții, cãtre care aspirã cu ardoare» (v. Alexandru Dragomir, *Crase banalitați metafizice*, Ed. Hum., 2004, p.15). Democrația ar fi ceva care «funcționeazã cu anonimaturi: cetãțean, popor, instituții», votul secret fiind «curajul» anonimatu-lui și de aceea este o falsã manifestare a individualitãții. Și cum votul intrã în statisticã, urmeazã cã democrația este o «funcție a cifrei» (p.17), indivizii fiind re-prezentabili prin colective.

În toatã acestã descriere a mașinãriei politice care ar sta la baza democrației este subînțeleasã lipsa de direcționare a deciziilor, nu pentru cã deciziile politice ar fi lipsite de așa ceva. Pur și simplu este pusã în parantezã orientarea deciziilor spre perpetuarea dominației, eventual spre extinderea acesteia.

În schimb, se pedaleazã de zor pe bunãstarea materialã viitoare și pe efortul comun pentru intrarea «în timp»*(3)*. Numai cã timpul are douã înfãțișãri. El este liniar pentru cei increzãtori în viitor, pentru liberalii care vor sã șteargã trecutul considerat ca un balast inutil. Altfel aratã timpul pentru conservatori ca Farfuridi *(4)* care cred cã istoria se repetã și cã se poate învãța ceva din trecut.

De partea lui Cațavencu, a progre-siștilor se aflã și așa-zișii «naționaliști», care-și delimiteazã țara ca un anume ceva pe cale de a deveni altceva, ieșind din atemporalitate, pentru a intra în timpul liniar al nemãrginitei evoluții spre mai

bine.

Dar totul degenerează în confuzie pentru cã «în spațiul ideologic nu existã polemici cordiale» (op. cit.), în final ajungându-se la «chestiuni personale, la injurii și la delațiuni» (v. Alexandru Dra-gomir, *Crase banalitãți metafizice*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 2004, p.24).

«Chestiunile personale» readuc discuția în punctul de pornire, cu preci-zarea cã «individul este un factor de dezordine»(ibid.) și cã diversitatea nu este reductibilã la întreg.

Deși existã o marcatã tendințã spre organizare, spre totala cuprindere a omu-lui în spațiu public și în comun, individul se sustrage. Prin intimitatea sa, omul își pãstrează individualitatea la nivelul acelui fond inconștient și neorganizat al societã-ții (cazul Zoei, singura femeie între cinci bãrbați).

Ca o primã «diversiune», în acest punct interpretarea sa gliseazã spre «con-știința moralã» și spre hegeliana diferențã între legea scrisã si nescrisã care ar fi ca-racteristicã comunitãților restrânse.

Apoi Alexandru Dragomir revine la planul politic al valorilor de «interes ge-neral» atingând problema simulacrului. Filosoful vorbește de interesul particular ce se substituie valorilor generale, anihi-lându-le astfel ca valori, dar pãstrându-le ca fațadã.

Relația cu altul devine relație cu sine purtând masca relației cu altul. În viața politicã, interesul particular este însã anihilat «pe propriul sãu teren prin contra-șantaj». Numai cã, prin aceste mijloace, lupta în plan politic ia înfãțițarea unei înlãnțuiri de fapte care nu duc nicãieri, pentru cã nu sînt știute. Mai mult încã: Cele petrecute nu trebuie nicicând sã iasã la luminã De unde și ideea cã provincia ar fi «locul unde multe se petrec dar unde nu se întâmplã nimic» (op. cit., p.32). Urmează o a doua diver-siune, desprinsã de firul gândirii de pânã acum, tangențele cu subiectul fiind aproa-pe întâmplãtoare Încheindu-și «ca la carte» interpretarea, Alexandru Dragomir face câteva precizãri asupra stilului SCRISORII PIERDUTE, gãsind cã limbajul caragialesc exprimã o stare intermediarã. În relația «cen-tru-provincie» s-ar sublinia depãrtarea de centru prin aspectul imitativ (deformat) al limbajului definitoriu pentru fiecare per-sonaj în parte. *Interpretarea platonicianã la O SCRISOARE PIERDUTÃ(5)* se încheie cu cea de-a treia diversiune*(6)*, vizând cul-tura «instituționalizatã».

Parcã știind încã din 1985 ce avea sã de întâmple în 2004, Alexandru Dragomir le spune celor ce-i vor prelucra în mod colectiv prelegerile cã una este gândirea originalã a unui filosoful autentic, izolat cu «propriul» gândirii sale, și cu totul altceva este o faptã culturalã colectivã ce «macinã un material pe care nu ea l-a produs» (Al. Dragomir.).

Cu o ultimã invocare a lui Platon, fenomenologul mai spune auditoriului sãu, restâns la douã-trei persoane, cã pro-vincialismul nu trimite neapãrat la ne-existențã în raport cu centrul care ar re-prezenta deplina existențã. Provincialismul poate fi privit și ca o *evadare* din spațiul culturii instituționalizate.

În realitatea sãrãcitã de spiritual, adevãratul creator este un marginal, un

izolat, un om care-şi cultivã lumea lui, cum marginal este orice filosof autentic.

În final, Alexandru Dragomir le aminteşte discipolilor filosofului de la Pãltiniş cum istoria a dovedit în repetate rânduri cã pentru cultura instituţionalizatã, creaţia originalã a reprezentat într-o primã instanţã un fapt anti-cultural, de aici de-curgând neacceptarea sa.

Ulterior însã, tot prin instituţia culturii a fost readusã în actualitate creaţia originalã iniţial respinsã. Cel mai ades însã, dupã decesul autorului ei.

NOTE ŞI CONSIDERAţII
MARGINALE

1. v. Isabela Vasiliu-Scraba, MISTICA PLATONICÃ, Editura Star Tipp, Slobozia, 1999.

2. Expresia «cãderea în corupţie» poartã, ca sã spunem aşa, amprenta metafizicianului Nae Ionescu (v. capitolele despre «*Cãderea în cosmos*» din volumul: Isabela Vasiliu-Scraba, *Metafizica lui Nae Ionescu*, Ed. Star Tipp, 2000, sau pagina web *http://www.geocities.com/isabelavs*).

3. Trecerea de la atemporal la temporal este marcatã în cartea apãrutã la Humanitas drept «bãtãlie pentru Europa».

4. S-ar putea observa cã discursul pe care Farfuridi vrea sã-l înceapã de la 1821, şi însuşi numele de «Farfuridi», cu rezonanţa greceascã din terminaţia sa, trimite gândul la dominaţia fanariotã şi la conservatorismul ivit de aici. Aşa s-ar explica de ce Caragiale l-a desemnat pe liberalul Caţavencu sã joace «partitura naţionalismului», şi nu l-a ales pe conservator

5. Dat fiind modul cum a fost îngrijit volumul, «diversiunile» semnalate s-ar putea sã fi provenit din dezorganizarea ideilor lui Alexandru Dragomir reorganizate de dl Gabriel Liiceanu.

6. v. Alexandru Dragomir, *Crase banalităţi metafizice*. Prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu şi Cãtãlin Partenie. Prefaţã de G. Liiceanu. Postfaţã de A. Pleşu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

ISABELA VASILIU-SCRABA

PASIUNEA PENTRU BANALITÃţI
a d-lui Gabriel Liiceanu

Motto: «Viața literarã are nevoie de polemici ca de oxigen, cu atât mai mult acolo unde tendința spre idolatrizare sau, și mai curent -, teama de a zgâria reputațiile consacrate s-a accentuat penibil»

Monica Lovinescu

În vara anului 2004 a fost publicatã o carte *(1)* ce-l are indicat drept autor pe Alexandru Dragomir. Filosoful, ținând prelegeri în cerc restrâns, fusese probabil șocat de incapacitatea de înțelegere a auditoriului sãu interesat de gândirea filosoficã, dar refuzat de idee în urma dopãrii ideologice la care s-a supus de bunãvoie, spre a-și face în mod fericit intrarea în cultura țãrii aflate sub ocupație comunistã. Uimirea în fața neștiinței într-ale filosofiei a celor care-l audiau*(2)*, probabil, cãpãtase la un moment dat înfãțișarea unei precizãri: anume cã el le vorbește de «*crase banalitãți metafizice*».

În cartea de la Ed. Humanitas apare o altã explicație, ceea ce nu schimbã semni-ficativ cadrul problemei, așa cum se va vedea din cele ce urmeazã. Chiar dacã s-ar invoca posibilitatea ca explicația din volum sã aibe un grad mai mare de veridicitate, nu trebuie pierdut din vedere adevãrul gol goluț. Anume cã gândirea și spusa lui Alexandru Dragomir a rãmas bine ascunsã în spatele pãrerilor d-lui Liiceanu. Fiindcã nici mãcar un text din întreg volumul *Crase banalitãți metafizice* (Editura Humanitas, București, 2004) nu-i aparține celui trecut drept autor, cartea neilustrând altceva decât ce a crezut dl Gabriel Liiceanu cã a gândit, a spus sau avea de gând sã spunã filosoful Alexandru Dragomir.

Iar dl Liiceanu, chiar mult dupã ce și-a însușit limbajul de lemn al așa-zisei filosofii materialist-dialectice, și în ciuda râvnei cu care i-a citit pe marii filosofi, a rãmas peste ani tot cu greșita impresie cã filosofia ar fi ceva coborât din cer pe pãmânt, în bunã vecinãtate cu materialismul dialectic și istoric pe care l-a mâncat în tinerețea lui pe pâine. În termenii d-lui G. Liiceanu, filosofia «ar fi pierdut» din altitudinea discursului atemporal, optând pentru temporal și mergând «pe intuiție, pe latura afectivã» (v. G. Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, 1992). Pãrere care ar explica și pasiunea pentru banalitãți a directorului Editurii Humanitas care s-a încumetat fãrã preget sã reconstruiascã conferințele «sin-gurului fenomenolog din România», cum l-a numit el pe Alexandru Dragomir, gru-pându-le în volumul intitulat «*Crase ba-nalitãți metafizice*»(Editura Humanitas, București, 2004), publicat în 2 000 de exem-plare. Dupã explicația îngrijitorului cãrții, acest titlu ar fi menit sã indice faptul cã, în opinia sa, filosofia «se face pornind de oriunde, de la banal (...), cã banalitãțile conțin un formidabil potențial metafizic» (Gabriel Liiceanu, p. 63)

Din pãcate, în ciuda abundenței de-taliilor referioare la modul cum au fost

pre-lucrate prelegerile filosofului Alexandru Dragomir, despre editarea acestui prim vo-lum (promise fiind mai multe!) nu se poate spune cã reprezintã un model de probitate intelectualã.

Dar poate cã tocmai originala meto-dã dupã care aceastã primã operã a necu-noscutului Alexandru Dragomir a fost alcãtuitã, a sortit-o unui succes dinainte asigurat. Pe 28 iulie 2004 dl Liiceanu vorbea la radio «România Cultural» de traducerea *Craselor banalitãți metafizice* în englezã și de tipãrirea lor (în 3 000 de exemplare) la o editurã din Budapesta, urmând ca de aici volumul sã fie împrãștiat pe la toate marile biblioteci din lume.

Și totuși, cum altfel decât lipsã de probitate intelectualã se poate numi faptul cã editorul cãrții s-a ferit cu tot dinadinsul sã publice texte *aparținându-i* lui Alexandru Dragomir *(3)*. Cum a fost oare posibil sã nu se gãseascã loc pentru eseul asupra o-glindirii scris în 1946 de fostul doctorand al lui Heidegger, text despre care aflãm din prefața d-lui Gabriel Liiceanu ba cã ar avea 4-5 pagini (p. XXII), ba cã ar fi vorba de 7-8 pagini (p. XLIII). Și cum au putut fi lãsate de-o parte însemnãrile pregãtitoare ale unora dintre prelegeri, notițe scrise chiar de Alexandru Dragomir, într-un volum ce conține texte având la bazã prelegerile sale.

Iarãși într-un mod mai mult decât bizar, cartea nu are - nici mãcar la note -, textul despre *Apãrarea lui Socrate*. Din acestã scriere datând din 1981 nu au fost semnalate nici mãcar rãmãșițele de fraze aparținându-i (totuși) filosofului Alexandru Dragomir. În schimb, s-a publicat -cu mare grijã - numai pasajul de la sfârșitul textului despre *Socrate* în care Alexandru Drago-mir îi mãrturisea lui Constantin Noica plictisul pe care i-l provoacã efortul de a-și așterne pe hârtie ideile.

În ce privește capitolul intitulat SOCRATE. ÎNFRUNTAREA FILOSOFIEI CU CETATEA (p.128-168), el a rezultat dintr-o metodã a cãrei originalitate domnul Liiceanu ar putea sã o patenteze. Fiindcã deși a fost folositã din belșug în cultura comunistã de pânã în 1989, în filosofie metoda nu a fost încã omologatã.

Dar timpul se pare cã nu este pierdut. Cãci fãrã respectiva metodã, cum s-ar mai putea face un amestec atât de omogen între ce scrie și ce spune un filosof autentic format la școala lui Nae Ionescu, a lui Mir-cea Vulcãnescu și a lui Mircea Eliade*(4)* și ce înțelege un altul, deformat irevocabil în vremea studiilor universitare de niște politruci precum Henry Wald și Ion Ianoși, spre marea dezamãgire a lui C-tin Noica.

Dupã mãrturisirile d-lui Gabriel Li-iceanu, în calitatea sa de editor, el a fãcut un amestec indistinct din notițele sale pe care le luase în aprilie-iunie 1986 «în timpul unor prelegeri despre *Apãrarea lui Socrate*» și din textul scris de Alexandru Dragomir în 1981, întâi ciorârțit și apoi recombinat într-o nouã ordine(*Crase banalitãți meta-fizice*, p. 127), dupã bunul plac al editorului. Ceea ce lasã neplãcuta impresie cã din 1990, de la cãderea comunismului s-a așteptat doi-sprezece ani decesul filosofului Alexandru Dragomir, pentru ca îngrijitorii volumului din 2004 sã poatã rescrie nestingheriți de autor niște prelegeri ale cãror notițe sau înre-gistrãri pe bandã magneticã le dețineau din 1985, 1986, 1987, 1988,

1993, 1995, 1996, 1997, 1998...

În ce privește *Prefața* volumului, de gust îndoielnic ne par a fi notațiile d-lui Gabriel Liiceanu în care i se nãzãrește sã îl catalogheze drept mediocru pe filosoful Octavian Vuia, acel strãlucit discipol român al lui Heidegger.

Pentru cã directorul Editurii Huma-nitas nu a gãsit alt loc în care sã-și tipãreascã pãrerea (exprimatã cu agresivitatea celui care are convingeri fãrã a avea și argumente) decât între coperțile cãrții lui Alexandru Dragomir care a avut multã afecțiune pentru Octavian Vuia de care îl legau «ani întregi de strânsã prietenie, așa cum au fost și între pãrinții» lor (v. Alexandru Dragomir, *Portret al gânditorului la tinerețe*, p.5, în volumul: Octavian Vuia, *Regãsirea în Pascal și alte «analize» heideggeriene*, Editura «Jurnalul literar», București, 1997).

Sã vedem însã mai îndeaproape cum a fost alcãtuitã opera filosoficã a lui Ale-xandru Dragomir, spre a fi oferitã publicului interesat de autenticitatea gândirii unui fi-losof care nu a fãcut nici un compromis cu regimul de «ocupație comunistã», cu riscul conștient asumat de a rãmâne un necu-noscut.

În prima parte a cãrții, primul text aflãm cã a rezultat din notițele a trei pre-legeri datând din martie și aprilie 1985 «re-organizate în ordinea care mi s-a pãrut idealã» scrie dl Liiceanu (p.3). Întrucât nu are la bazã decât notițele a trei prelegeri, *O interpretare platonicianã la «O scrisoare pierdutã»* se pare cã ar fi singurul text mai elaborat din care cititorul își poate cumva face o idee de anvergura gândirii filosofice a lui Alexandru Dragomir, în ciuda dezor-ganizãrii ideilor «reorganizate» dupã priceperea d-lui Gabriel Liiceanu *(5).*

Urmeazã douã texte scurte, unul provenit din notițe altul dintr-o înregistrare. Textul despre capcana spiritualã pe care o poate constitui - pentru unii - mediul temporal și mediul spațial al vieții omenești, intitulat *Crase banalitãți metafizice*, «are la bazã înregistrarea pe bandã a prelegerii pe care Alexandru Dragomir a ținut-o pe 6 oct. 1987» (p.63). Cu mult mai scurtã decât precedenta, prelegerea *Despre națiune,* provine dintr-o înregistrare fãcutã pe 1 mai 1993 (p.81). Textul intitulat *Ce se întâmplã cu noi?* are la bazã notele pregãtitoare ale lui Alexandru Dragomir (netipãrite în volum!) și notele d-lui Liiceanu luate pe 3 decembrie 1995 (p.95). Cele *Patru prelegeri scurte* (de 15-20 de minute fiecare), ținute dupã 1995 și reunite laolaltã, au rezultat din «notele luate la fața locului», cât și, din «transcrierile de pe bandã fãcute de Sorin Vieru» în cazul prelegerii despre uitare (v. Alexandru Dragomir, *Crase banalitãți metafizice*, 2004, p.108).

Socrate. Înfruntarea filosofiei cu cetatea (pp 127-163) se aflã în partea a doua a volumului. Textul - condensând, ca sã spunem așa, o gândire desfãșuratã într-o perioadã de 16 ani (1981-1997) - a fost meșterit de dl Liiceanu dupã urmãtoarea metodã: s-au grupat notițele dupã prele-gerile despre Socrate, s-a adãugat și un text scris de Alexandru Dragomir (și netipãrit în volum!) tot despre Socrate. Cele douã surse s-au amestecat, s-au divizat și pãrțile s-au rearanjat. Amestecul a fost întâi dres cu originalitãți aparținându-i d-lui Liiceanu, apoi asezonat cu ce și-a mai adus aminte cã a auzit vreme de doi ani (1996-1997) de la Alexandru Dragomir. Pentru un plus de savoare s-a adãugat un citat din *Demonii,*

citat auzit de dl Gabriel Liiceanu cu prilejul altor prelegeri ascultate prin 1986-1988, prelegeri «ce au stat la baza textului *Despre lumea în care trãim*». Și, pentru a pune capac la toate, dl Liiceanu a mai adãugat «o reconstrucție a unui discurs despre Socrate rostit la începutul prelegerii din care a rezultat textul *Modalitãți de autoînșelare*» (p..128), înregistrat pe 22 sept. 1987.

Pentru cã unii ar putea crede cã pe alocuri (unde lipsesc citatele) nu am redat suficient de fidel metoda de lucru a d-lui Gabriel Liiceanu, îl vom mai cita pe editor. La pagina 127 a volumului aflãm cã textul a rezultat din «împãrțirea pe fragmente» (p 127) a notelor luate de Gabriel Liiceanu dupã «prelegerile din aprilie -iunie 1986; una din aceste prelegeri [nu se știe care, fiindcã nici una nu a rãmas în forma pe care i-a dat-o Alexandru Dragomir] fiind dedicatã lui Mircea Eliade, ca omagiu adus acestuia la stingerea din viațã» (ibid.), notele dupã prelegeri fiind în prealabil amestecate cu textul intitulat *Socrate*, «scris în septembrie-noiembrie 1981 la Sibiu și București» (ibid.).

Dupã ciopârțire, «fragmentele au fost apoi combinate într-o anumitã ordine (...). Unele pasaje au fost omise...altele au fost exprimate mai succint și multe au fost reformulate. O serie de pasaje îmi aparțin» (G. Liiceanu, p. 127).

Pasajele referitoare la Descartes nu au la bazã notițe dupã prelegeri, ci idei pe care Alexandru Dragomir i le-ar fi împãrtãșit d-lui G. Liiceanu «de-a lungul mai multor discuții avute în anii 1996-1997» (p.128).

În partea a doua a volumului se mai gãsesc douã texte: *Comentarii la Philebos* (op. cit., pp. 169-196) și *Despre lumea în care trãim* (op. cit., pp.197-246), ambele rezultând prin aceeași originalã medodã. Despre dialogul platonic *Philebos*, Ale-xandu Dragomir a scris într-un caiet din 1985 (textul sãu nefiind inclus ca atare în volum), și a ținut o serie de prelegeri între iunie și noiembrie 1985, dupã care dl G. Li-iceanu a luat notițe. De astã datã, respecti-vele notițe au fost amestecate, rearanjate (școlãrește), tãiate și completate (§15, §16 și §18) de dl Cãtãlin Partenie.

Textul *Despre lumea în care trãim* este manufacturat de dl Gabriel Liiceanu din înregistrarea unor prelegeri ținute de Alexandru Dragomir vreme de doi ani, între septembrie 1986 și mai 1988, înre-gistrare transcrisã și apoi modificatã: «unele pasaje au fost omise, unele au fost reformulate, iar altele au fost stilizate. O seamã de fragmente...neformulate în chip explicit, îmi aparțin. *Ce a rezultat nu a fost însã un text cursiv*, ci o suitã de fragmente ...Nu am inclus nimic din prelegerile despre Toma din Aquino, Duns Scotus, Occam, Galilei, Bruno, Kepler și Newton»(v.Gabriel Liiceanu, *Crase banalitãți metafizice*, p. 197).

Desigur, oricine citește asemenea precizãri se întreabã: **din ce motiv au fost oare excluse prelegerile mai sus men-ționate?** Explicația datã de îngrijitorul tex-telor filosofice ale lui Alexandru Dragomir este de-a dreptul stupefiantã: Prelegerile despre Toma din Aquino, etc... au fost înde-pãrtate de directorul Editurii Humanitas întrucât în ele filosoful Alexandru Drago-mir s-ar fi poticnit de intermediari!

Și, ca orice pedagog care se respectã, dl Gabriel Liiceanu ține sã promoveze con-tactul nemijlocit cu gândirea unui filosof. Lui nu-i plac intermediarii, el dã prioritate formulãrilor aparținând chiar celor ce au gândit!

Dl. G. Liiceanu l-a cenzurat atât de drastic pe Alexandru Dragomir ca nu cumva sã se afle ce a gîndit un filosof din ce crede (cã a înțeles) un altul.

Prelegerile despre Toma din Aquino au fost eliminate, de pildã, tocmai datoritã preocupãrii d-lui Liiceanu de a-l elimina pe Etienne Gilson, care, cu sau fãrã voia sa, a distorsionat gândirea Aquinatului. Pentru cã distorsiunile unui intermediar ca filo-soful neo-tomist E. Gilson ar fi anulat, dupã opinia d-lui Gabriel Liiceanu, temeiul argu-mentãrilor lui Alexandru Dragomir.

De la sine înțeles este, desigur, fap-tul cã, pentru dl Gabriel Liiceanu, gândirea filosoficã a lui Alexandru Dragomir nu a fost câtuși de puțin distorsionatã de ori-ginala metodã dupã care el a alcãtuit volu-mul apãrut în 2004.

Directorul Editurii Humanitas pare a nutri convingerea de nezdruncinat cã cele scrise de el «în spiritul interpretãrii lui Alexandru Dragomir (pe care, pentru a spune așa, mi-am însușit-o»(v. Gabriel Liiceanu, p. 127 din vol.: *Crase banalitãți metafizice*) ar reda, vezi Doamne, cu cea mai mare fidelitate gândirea lui Alexandru Dragomir. Fãrã nici cea mai micã distor-siune! Doar cu majore înbunãtãțiri!

NOTE ȘI CONSIDERAțII
MARGINALE

1. v. Alexandru Dragomir, *Crase ba-nalitãți metafizice.* Prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu și Cãtãlin Partenie; Prefațã de Gabriel Liiceanu; Postfațã de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2004.

2. În *Jurnalul de la Pãltiniș* dl Gabriel Liiceanu consemna -fãrã comentarii- o spusã teribilistã a lui Noica (imitându-l neinspirat pe țuțea), dupã care triada platonicã adevãr-bine-frumos ar fi fost o «platidudine» (p. 119). În aceeași carte a fost imortalizatã și incercarea d-lui Andrei Pleșu de a gãsi un loc rezonabil în care sã stea Ideile lui Platon: Acestea s-ar gãsi «în noi», dacã ele nu se aflã în afara noastrã, «dincolo», cum le explica Noica (p 85). Urmarea discursului noician în care se afirmã cã «Ideile lui Platon nu sînt nicãieri», n-a înțeles-o niciunul din cei doi, nici pînã în ziua de astãzi, dl Liiceanu fiind convins cã Ideile lui Platon sînt «valori emanate de spiritul colectiv» (v. Platon, vol. II, 1976, p. 113), iar dl. Andrei Pleșu preferând sã tricoteze în preajma «nucleului ginecocrației spirituale» care i-a pãrut a reprezenta «inima platonismului» (*Limba pãsãrilor*, 1994, p. 53).

3. Dupã cãderea comunismului și pânã la trecerea sa în lumea celor drepți, filosofului Alexandru Dragomir i s-a publicat un singur text. Anume o conferințã (nereconstruitã dupã desfacerea ei în bucãți!) pe care a ținut-o pe 2 iulie 1997 la radio «România Cultural», când a vorbit despre Octavian Vuia (fost profesor la Universitatea din Muenchen). Textul a fost inclus - drept prefațã - în volumul: Octavian Vuia, *Regãsirea în Pascal și alte «analize» heideggeriene* (Editura «Jurnalul literar», București, 1997, traduceri din francezã de Caius Vancea). Doar la

Paris în 1956, după un exemplar deținut de Walter Biemel, dl Virgil Ierunca îi mai publicase *traducătorului* Alexandru Dragomir (în revista «Caiete de dor») textul heideggerian CE ESTE METAFIZICA. El a reprezentat întâia traducere românească din Heidegger (1889-1976), care, din păcate, încă nu a fost reeditată.

4. După Seminarul pedagogic universitar pe care-l termină la Cluj în 1933 (fiind notat cu excepțional la română, latină, greacă, franceză și germană), Alexandru Dragomir s-a înscris la Facultatea de Filosofie și Litere din București, atras de faima profesorului Nae Ionescu și a asistentului său, Mircea Eliade. În perioada studiilor universitare, Alexandru Dragomir a audiat următoarele conferințe de metafizică și istoria logicii ținute de Nae Ionescu: *Logica generală, 1934-1935*; *Logica colectivelor, 1935-1936* și *Cursul de metafizică din 1936-1937*. Cum bine se știe, după doctoratul din iunie 1933, Mircea Eliade a devenit asistentul lui Nae Ionescu. Profesorul i-a cedat cursul de istoria metafizicii și un seminar de istoria logicii și i-a recomandat ca înainte de istoria metafizicii să înceapă cu un curs de istoria religiilor (v. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia Cluj-Napoca, 1990, p. 68). «Am ținut deci lecții despre problema răului și a mântuirii în religiile orientale - îi relatează marele istoric al religiilor lui Claude-Henri Rocquet -, despre problema ontologică în India, despre orfism, hinduism și budism. În privința seminarului de logică, am început printr-un subiect pretențios: «*Despre dizolvarea conceptului de cauzalitate în logica medievală budistă*»! Seminar destul de greu care a fost frecventat doar de un grup restrâns. Apoi am ales *Docta ignorantia* a lui Nicolaus de Cusa, și *Cartea a IX*-a din *Metafizica* lui Aristotel» (v. Mircea Eliade, op. cit.).

Dintre universitarii bucureșteni audiați de Alexandru Dragomir (probabil și cu ocazia faimoaselor dezbateri publice organizate de Asociația «Criterion») a fost desigur și Mircea Vulcănescu. În perioada cât Al. Dragomir i-a fost student, el a predat *Istoria eticii* (1933-1934), *Etica și celelalte discipline filosofice* (1936-1937), precum și *Etica lui Kant* (1934-1935). În cadrul seminarului de etică din 1935-1936, asistentul preferat al profesorului Dimitrie Gusti a comentat cu studenții *Critica rațiunii practice* a lui Kant (apărută în 1934 cu o prefață de Nae Ionescu), tradusă în românește de Dumitru Cristian Amzăr (1906-1999), care a fost îngrijitorul cursurilor (stenografiate și apoi litografiate) ținute de profesorul Nae Ionescu și care în Germania a urmat cinci semestre cursurile și seminariile lui Heidegger pentru doctoranzi și docenți. Cum aveau să facă zece ani mai târziu cei doi prieteni: Alexandru Dragomir și Octavian Vuia.

5. v. Capitolul: *Șopârle «platoniciene», două diversiuni și o previziune* (Alexandru Dragomir despre *O scrisoare pierdută*),.

ISABELA VASILIU-SCRABA

«Jurnale spirituale» din tinerețea lui Mircea Eliade

FILOSOFUL MIRCEA VULCÃNESCU
DESPRE ROMANCIERUL
MIRCEA ELIADE

> «Concepția despre spirit și spiritualitate a lui Mircea Eliade participã atât de la sensul ei duhovnicesc, cât și de la cel interior, în sensul de continuã activitate, depãșire și noutate ...E mai mult o concepție actualistã și realistã a spiritului decât una normativã și idealistã »
>
> Mircea Vulcãnescu, 1933-1934

Pe la 23 de ani (pe când se afla la studii la Paris) Mircea Vulcãnescu fusese cuprins de entuziasm la citirea «Itinerariului spiritual» publicat de Mircea Eliade în 12 numere din «Cuvântul», între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927. Nichifor Crainic, profesor de teologie la Universitatea din Chișinãu, fusese și el impresionat, cu atât mai mult cu cât observase în eseistica lui Mircea Eliade o problematicã pe alocuri asemãnãtoare cu cea din «*Manifestul cri-nului alb*», rezultat din colaborarea a trei tineri foarte diferiți: Sorin Pavel*(1)*, talentat metafizician ce urma sã devinã asistentul profesorului de sociologie Petre Andrei, genialul Petre țuțea și rãzvrãtitul Petre Pandrea, devenit peste ani un incomod apãrãtor (prin anii cinzeci!) de maici prigo-nite pentru puritatea credinței lor.

Directorul «Gândirii» îi sugerase stu-dentului Eliade sã-i publice *Itinerariul* spi-ritual în colecția «Cartea vremii» pe care o conducea. Mircea Eliade îl rugase pe Mircea Vulcãnescu sã-i facã prefața la primul sãu volum ce ar fi cuprins cele 12 eseuri. Dupã aceea însã s-a întâmplat sã plece în India cu biletul de drum oferit în mod foarte generos de prietenul sãu Mircea Vulcãnescu și proiectul a cãzut cumva de la sine. Astfel cã, abia dupã schimbarea de regim din decembrie 1989 a fost posibilã publicarea *«Itinerariului spiritual»* între coperțile unor volume (v. Mircea Eliade, *Profetism ro-mânesc*, vol.I, Editura «Roza vânturilor», București, 1990, p.19-62 și Mircea Eliade, *Lucrurile de tainã*, Ed. Eminescu, București, 1995, p.23-82). Dacã nu s-a întâmplat sã fie în 1928 prefațatorul primului volum semnat de eseistul Mircea Eliade, în schimb Mircea Vulcãnescu va publica în «Cuvântul» din 1930 și din 1931 douã recenzii la primele opere literare ale romancierului de mare succes care avea sã devinã Mircea Eliade, foarte curând dupã întoarcerea sa din India. Conceputã sub formã de scrisoare deschisã, recenzia romanului eliadesc *Isabel și Apele diavolului(2*) începea cu câteva observații asupra «prãpastiei» dintre «misticism» (cea de-a noua treaptã a itinerariului spiritual propus de eseist) și urmãtorul stadiu, caracterizat de opoziția dintre «libertatea fãrã evidențã» a disciplinei spirituale și «constrângerea fãrã viațã» a unei supu-neri oarbe *(3).* Între cea de-a noua și cea de-a zecea treaptã intitulatã de Mircea Eliade «*Între Luther și Ignațiu de Loyola*», tânãrul recenzent (pe atunci asistent de eticã al profesorului Dimitrie Gusti) semnaleazã existența unui abis imposibil de trecut

prin puterile voinței, «fãrã trãirea întruchipãrii, adicã a darului lui Dumnezeu care se coboa-rã asuprã-ne». (M.Vulcãnescu, op. cit.). «Cartea pentru *Isabel*» continuã cu subtile notații despre «simulacrul de decor indian» şi despre lipsa de importanţã a acțiunii din *Isabel și Apele diavolului*, roman «care îi farmecã și pe cei care nu îi pricep sensul». La cei 26 de ani câți avea pe când scria aceste cronici literare de înaltã perspectivã ideaticã, filosoful Mircea Vulcãnescu punea în evidențã autenticitatea experiențelor religioase din romanul <<fantastic>> al lui Mircea Eliade, observând un lucru pe care alți recenzenți îl trecuserã cu vederea: *Isa-bel și Apele diavolului* nu este un roman de moravuri. Este un «roman teologic», un ro-man despre desãvârșirea spiritualã. Neajun-sul sãu ar fi cã el nu se sfârșește cu o întâlnire adevãratã, ci cu «viața fãrã de moarte dobân-ditã în ficțiune». Încheiat cu o soluție voit creștinã, finalul sãu ar fi fost «singurul lucru <<creștinesc>> dintr-o carte atât de <<drã-ceascã>>» (Mircea Vulcãnescu, op. cit., p. 131). În opinia tânãrului filosof, acțiunea romanului ar începe în real, s-ar continua (de la un anume capitol) în vis pentru a reintra din nou în real, «fãrã ca totuși planul inițial al romanului sã se schimbe, și fãrã ca cetitorul mãcar sã-și dea seama de aceasta» (v. Mircea Vulcãnescu, «*Carte pentru* Isa-bel», în vol. II, intitulat «*Chipuri spiritu-ale*», Editura Eminescu, 1996, p. 123-131).

În aceste observații ale lui Mircea Vulcãnescu tipãrite în «Cuvântul» din 1930 se recunosc fãrã dificultate cele câteva idei care vor circula pe seama operei literare a lui Mircea Eliade, pusã la index de ocupantul sovietic și interzisã de un Leonte Rãutu, pentru ca abia prin deceniul al șaptelea sã înceapã a fi (cu mare greutate) reeditatã. Dar dincolo de întãrzierea (de ani și ani de zile) și de parcimonia cu care scrierile sale au fost oferite cititorului român, opera literarã a marelui istoric al religiilor a mai fost împuținatã (în mod arbitrar) de dl Eugen Simion. Fiindcã acest critic a operat în ea o așa zisã selecție (lipsitã de criteriile adec-vate materialului de selectat), prin care unele din scrierile literare eliadești ar intra la capitolul «povestiri și romane considerate fantastice», iar altele nu. De pildã, romanul *Isabel și Apele diavolului*, dupã optica unora, nu s-ar potrivi decât categoriei în care-l încadrase Nichifor Crainic, directorul «Gândirii» cu care, prin recenzia sa, Mircea Vulcãnescu intrase în dialog, spre a-i arãta cum ar fi mai potrivit sã fie privitã o operã literarã scrisã de un autor cu un atât de vast orizont spiritual. Nefirescul arbitrarei par-tajãri a literaturii lui Mircea Eliade sporește și mai mult dacã ținem seama de faptul cã nici pânã azi nu s-a pus în mod serios problema unei editãri integrale a operei eliadești. Suita de întâmplãri din romanul *Isabel și Apele diavolului* îi apare lui Mircea Vulcãnescu drept basmul cuiva pornit spre acea mare aventurã spiritualã care este întâlnirea cu Altul. Trecerea (fãrã o aparentã discontinuitate) dintre realitate și vis ar fi faptul esențial care poate oferi cheia în-tâiului roman eliadesc, a cãrui lipsã de echi-libru interior ar fi din plin compensatã de «suflul» care «țâșnește dintre rânduri cãtre cetitor, ca o tentativã de agresiune».

Prin urmare, planul pe care se petrec întâmplãrile din *Isabel și Apele diavolului* «nu este planul faptului concret, planul actualului, de amãnunt și de

culoare [cum credea Nichifor Crainic], ci planul celãlalt, glacial, transparent, al spiritului» (M.Vulcã-nescu, op. cit.). Într-un asemenea plan nu existã deosebire dintre vis și veghe, întrucât «o atitudine spiritualã valoreazã ca atare, chiar dacã a fost luatã fațã de întâmplãri din vis, tot așa cum valoreazã dacã e luatã fațã de obicete ideale» (M. Vulcãnescu, «Carte pentru *Isabel*»). Referitor la cel de-al cin-cilea capitolul (intitulat «Oglinda cu pã-cate»), filosoful M. Vulcãnescu observã cã aici «Apele Diavolului», ar fi «prematur înghițite de revelația din urmã», de acea bucurie izvorâtã din sentimentul de biru-ințã al celui ce se închipuie pe sine «început», «Tatã» (M.Vulcãnescu. op. cit.).

Roman de aventuri spirituale «pen-tru cetitori pe care zãrile metafizice nu-i sperie», planul epic al scrierii ar prezenta «indiscutabil» o anume conexiune de întâmplãri care presupun «conflict» și «dramã»(Ibid.). Acestea însã nu existã decât în mãsura în care «nasc virtualitãți de atitudine», țesîndu-și înțelesurile pe acel plan simbolic semnalat prin iscusite titluri de capitole: «Tinerețe fãrã bãtrânețe» (cap.I), «Unul din zece mii»(cap.II), «Para-bola fiului rãtãcitor»(cap.VI), «Visul unei nopți de varã»(cap.VIII), «Îți dãruiește ci-neva o lampã» (cap.IX), «Zâna și încãtu-șatul» (cap.X), «Soldatul 11871»(cap.XI) și «Viața fãrã de moarte»(cap.XII).

Pe drumul metafizicii subiectiviste deschis de Fericitul Augustin, M. Vulcã-nescu mai vorbește de intuiția originarã a existenței, și de acea «mrejã a aristotelicei distincții» în care se zbate gândirea actu-alistã din Apus. El considerã «existența spiritualã» ca avînd virtutea de a uni «on-tologic» existența cu esența. Departe de a fi completã doar în «act», în «acțiune», pentru Mircea Vulcãnescu, ca și pentru Nae Ionescu*(4)*,existența ca prezențã nu este <<un plus>> fațã de existența ca esențã*(5)*. De aici conchide posibilitatea unei «epici a spiritualitãții». În ea virtualul va repre-zenta un plus de existențã, și nu o scãdere, fațã de actual: «Rãmânem credincioși ade-vãrați ai Rãsãritului, pentru care Spiritul este, în primul rând, virtualitate infinitã, libertate desãvârșitã, viațã. Atunci poate sã existe și o epicã pur spiritualã, și o dramã cosmicã, teologalã» (M.Vulcãnescu, p. 129).

Și cum orice altã aventurã spiritualã pãlește în fața marii aventuri care este întâlnirea cu Altul, rândurile filosofului creștin se coloreazã poetic în descrierea acestei unice aventuri: «Cine este acest *alt* și pe ce cãi ajungi pânã la el? Peste ce ape? Treci lin, tãindu-ți zborul ca o pasãre în vãz-duh? Sau zãbovești prin smârcuri, și prin cotituri de ape? Zbori drept, dacã ești sfânt, dacã ai fãcut odatã *întâlnirea* și ceea ce te conduce este *dorul* de celãlalt. Dar când ești «mag», când ești obsedat de tine însuți, când în zadar te apleci spre alții, doar ca sã-i amãgești, ca sã te simți în ei pe tine, *celãlalt* îți scapã printre mâini, și rãmâi singur, <<biruitor și nedumerit>>, și- ncepi sã simți crescând un <<altul>> chiar în tine; dar nu pe *celãlalt* care e într-adevãr *celãlalt*, cu care te dorești unit, ci doar pe un altul care este socotit <<altul>> în tine» (v. Mircea Vulcãnescu, *Carte pentru «*Isabel», vol. II, Editura Eminescu, București, 1996, p. 130). Desigur, «soluția» întâiului roman eliadesc nu putea sã-i aparã lui Mircea Vulcãnescu decât ca o simplã «ipotezã» între altele. Ceea ce îi rãpea caracterul de soluție. În finalul

«scrisorii» sale, filosoful noteazã cã așteaptã de la prietenul sãu (din India) și alte romane despre desãvârșirea spiri-tualã. Lucru care s-a și întâmplat. Astfel încât, însemnãrile în marginea romanului imediat urmãtor (*Lumina ce se stinge*), pe care îl citise în manuscris, i s-au tipãrit lui Mircea Vulcãnescu chiar înainte de apariția romanului, sub formã de foileton în «Cuvântul» lui Nae Ionescu. În mod semni-ficativ, însemnãrile filosofului (metamor-fozat în critic literar dupã ce a parcurs noianul de platitudini ivite din lipsa de orizont filosofic și din superficialitatea de gândire a celor care au mai scris despre *Isabel și Apele diavolului*) începeau cu fraza urmãtoare: «Fiecare din romanele lui Mircea Eliade stã într-o legãturã tainicã cu câte o treaptã a *Itinerariului spiritual*»(p. 132). În opinia sa, cel de-a doilea roman dã falsa impresie a unei întoarceri la treapta a patra a *Itinerariului*, desemnatã sub titlul: «Între catedrã și laborator». Aceastã treaptã indicã insuficieța scientismului, fiind repre-zentatã tocmai prin acele douã locuri unde riscul închistãrii orizontului spiritual este sporit, mai ales pentru tinerii ce se lasã impresionați de obișnuita exaltare a cuceririlor științei și tehnicii omenești. Dar întoarcerea la cea de-a patra treaptã ar fi rodul unei false impresii, pentru cã la o privire mai atentã s-ar putea decela perfec-ta succesiune a primelor douã romane: «*Lumina ce se stinge* - noteazã tânãrul filosof -, începe acolo unde spiritualicește ne lãsase *Isabel*» (Ibid.). Pentru cã lumina «s-ar aprinde» din bucuria demonicã a fãptuirii, din încercarea unui început absolut (Mircea Vulcãnescu, op. cit.). Spre a înțelege cum se cuvine aceste precizãri fãcute de Mircea Vulcãnescu, transcriem un fragment din cea de-a XI-a treaptã a *Itinerariului spi-ritual* intitulatã «Ortodoxia». Aici Mircea Eliade scrie cu fervoarea celor douã zeci de ani ai sãi cã «luminarea din urmã la unii se va rosti : Cred într-unul Dumnezeu. Iar la alții va transfigura viața, fãcând-o rodnicã, adâncind-o, lãrgind-o și exaltând-o pânã la proporții de vis. Iar la alții, luminarea va aduce hotãrârea renunțãrii la viațã. Renun-țare eroicã, pe care toți trebuie s-o jinduim, și cãtre care nu se înalțã decât personalitãțile autentice și crunt încercate în lume»*(6).*

Prin 1933-1934 (în perioada «Cri-terionului») Mircea Vulcãnescu schițase profilul spiritual al generației sale, într-un studiu rãmas (în mare parte) în manuscris, creionând câteva figuri care-i pãreau mai proeminente: Mircea Eliade, Sandu Tudor, Paul Sterian, Stelian Mateescu, Paul Costin Deleanu, Acterienii, Petru Comarnescu, Dan Botta, Emil Cioran, Traian Herseni și C-tin Noica. Cu acest prilej, despre primele douã romane ale lui Mircea Eliade el consem-neazã cã ar fi «adevãrate jurnale spirituale». Dar în forma în care filosoful le-a abordat, romanele trimise din India de tânãrul doctorand ne apar astãzi asemenea unor construcții labirintice alcãtuite din idei filosofice și din idei religioase. Sã pãtrunzi într-un asemenea spațiu mirabil, iatã o aventurã din care orice temerar iese îmbogãțit.

NOTE

1. v. Sorin Pavel, *Krinonis* sau *Treptele singurãtãții,* Editura Crater, Buc.,

2001.«Prietenul meu Sorin Pavel -nota Petre Pandrea -, a debutat strãlucit în viaţã. Asistent universitar al lui Petre Andrei, a trecut capacitatea de profesor se-cundar primul, în specialitatea filosofie. A fost trimis la Berlin sã facã sociologie. A abandonat-o urgent pentru metafizicã. (...) Azi este fierar famelic...şi filosof lepros» (v. Petre Pandrea, *Jurnal. 1952-1958*, Editura Vremea, 2002, p.199.

2. Romanul *Isabel şi apele diavolului* compus de M. Eliade «fãrã duh autobiografic» (v. scrisoarea lui M. Eliade cãtre M. Vulcãnescu din 23 iulie 1929), fusese redactat la întoarcerea din Himalaya şi trimis în ţarã lui Haig Acterian sã se ocupe de publicare. El a apãrut în mai 1930. Înaintea publicãrii paginilor semnate de Mircea Vulcãnescu, romanul mai fusese recenzat în «Gândirea» de Nichifor Crainic. În «Cuvântul» lui Nae Ionescu au mai scris despre acest roman Perpessicius şi M. Sebastian. În revista «Vremea», Pompiliu Constantinescu scrisese şi el o cronicã, iar Octav Şuluţiu şi-a publicat recenzia sa în «Viaţa literarã».

3. v. Mircea Vulcãnescu, *Carte pentru «Isabel»*, în vol. II de opere filosofice, intitulat «*Chipuri spirituale*», Ed. Eminescu, Bucureşti, 1996, p. 123.

4. v. Mircea Vulcãnescu, *Nae Ionescu, aşa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, 1992.

5. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Mântuirea prin trecerea în «virtual»*, în rev. «Asachi», Piatra Neamţ, iunie 2001, p.6-7. Sau pagina web http://www.geocities.com/isabelavs

6. v. Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în volumul: *Lucrurile de tainã*, îngrijit de Emil Manu şi apãrut la Editura Eminescu, Buc., 1995, p.76.

ISABELA VASILIU-SCRABA

ABUZ DE IMAGINAțIE
«ÎN STRICTÃ PERSPECTIVÃ ISTORICÃ» despre «prizonieratul» lui Mircea Eliade în istorie

> « Pentru întâia oarã în istoria sa, neamul românesc are de-a face cu un adversar nu numai excepțional de puternic, dar și hotãrât sã întrebuințeze orice mijloc pentru a ne desființa spiritualicește și culturalicește, ca sã ne poatã, în cele din urmã, asimila »
>
> Mircea Eliade, 1953

Luatã dintr-o recenzie stufoasã și teribil de laudativã la adresa cãrții domnului Florin țurcanu (n.1967) despre Mircea Eliade, sintagma «în strictã perspectivã istoricã» ar fi menitã a sugera covârșitoarea pondere a obiectivitãții în cadrul unei «reflecții istorice degajatã de tulburãri afective și de afectivitãți tulburate», cum scrie dl Mircea Iorgulescu. Cu asemenea precizãri, autorul recenziei publicate în revista «22» din 6-12 ian. 2004 (p.15) pare a înclina spre o interpretare binarã de tipul luminã-întuneric, adevãr al rațiunii și neadevãr al unei rațiuni subminatã de factorul afectiv. Aceasta reiese din opoziția în care s-ar situa claritatea rațiunii fațã de întunecimea provocatã de tulburarea luciditãții prin amestecul nedorit al sen-sibilitãții.

În subsidiar, o asemenea viziune - ținând de ceea ce Constantin Noica numea «*logica lui Ares*» - nu este strãinã ideii de represiune, cenzurã, dogmatism. Fiindcã ea așeazã pe poziție diametral opusã «adevãrul obiectiv» și adevãrul «subiectiv». De-o par-te ar sta deținãtorii -bine mediatizați - ai minciunii instituționalizate numitã «a-devãr obiectiv», obținut în mod infailibil prin intermediul unei rațiuni despãrțite de sensibilitate; de partea opusã cei care gândesc «subiectiv», aflându-se din aceastã cauzã pe calea erorii.

Când fãcuse separarea între intelect și «sensibilitate», Immanuel Kant a avut înțelepciunea sã punã de-o parte rațiunea de resortul cãreia sã țina Adevãrul (cu A mare), singurul Adevãr desprins de subiectivitatea omeneascã*(1)*. Tot restul era amestec nede-cis de subiectivitate și obiectivitate. Mai mult chiar, pentru filosoful german, separarea intelectului de sensibilitate se producea cumva în domeniul purei teorii, fiindcã în plan operativ cele douã acționau împreunã. Sã vedem însã care ar fi adevãrurile «obiec-tive» scoase la luminã de recentul biograf al lui Mircea Eliade. Dacã începem cu titlul cãrții, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire* (Préface de Jacques Julliard, La Découverte, Paris XIII, 2003), «obiectivã» ar fi opinia celor care l-au tot culpabilizat pe Mircea Eliade pentru cã din circa 1000 de articole pe teme culturale publicate în România interbelicã, vreo zece au perpetuat vagi ecouri ale discuțiilor politice din vre-mea tinereții sale. În schimb, «subiectivã» ar fi pãrerea marelui istoric al religiilor, dupã care cel ce scrie, creatorul în plan cultural, nu are timp de sforãraie politicã. Bine cunoscuta frazã lui Mircea Eliade: «Creația este rãspunsul pe care îl putem da terorii istoriei»

(2) mai conține însã ceva, pe lângã refuzul de a da apã la moarã calom-niatorilor mereu dispuși sã-l terorizeze cu afirmații în vânt. Și acel ceva este invitația la lectura operei sale, invitație neonoratã de niciunul dintre detractorii sãi.

Cu referire la nenorocul românilor cotropiți de Imperiul Rusiei sovietice, pe 24 sept. 1963 M. Eliade nota cã «soarta revelatã oracular nu poate fi schimbatã», și cã elitele culturale românești «s-au recunoscut în destinul ciobanului din balada *Miorița*»: ele au continuat sã creadã în culturã și sã creeze, «ca și cum istoria n-ar exista gata sã-i sfarme și sã-i anihileze». O astfel de atitudine, mai consemna el, poate fi privitã ca o «exaltare a morții în termeni nupțiali».

Alãturându-se de ceata «obiectivi-lor», pe cât de gãlãgioși, pe atât de insigni-fianți în plan cultural, dl. Florin țurcanu s-a grãbit și el sã-l încondeieze pe Mircea Eliade drept «prizonier al istoriei», cu «o-biectiva» precizare (de conținut ideatic nul) cã «nici Eliade, nici opera lui nu pot fi reduse la alegerile și la sensibilitãțile lui politice».(v. Florin țurcanu, *Cuvânt înainte*, la volumul: *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire,* La Découverte, Paris XIII, 2003). Fost bursier (vreo 3 ani) al Colegiului Noua Europã (NEC) unde somnambulismul mitologizant axat pe «imaginarul colectiv» (și bolnav) al românilor este privit drept adevãr istoric având cea mai deplinã «o-biectivate», dl Florin țurcanu se dorește a fi la fel de «obiectiv» ca și istoricul Lucian Boia. Poate de aceea se avântã în teoria «imaginarului anti-semit», nedemonstratã și nedemonstrabilã, dar «obiectivã» și, vezi Doamne, aptã sã ne explice istoria ultimelor douã secole. «În strictã perspectivã is-toricã», țãranul român adus la exasperare din cauza nemiloasei exploatãri, n-ar fi început în 1907 rãscoala pe «Fischerland». Cu același succes (dinainte asigurat) cu care d-na Ruxandra Cesereanu se ocupã de himera «imaginarului violent al români-lor»*(3)*, dl Florin țurcanu ține sã descopere, chiar sã punã degetul în modul cel mai «obiectiv» pe «imaginarul anti-semit» al românilor. Într-un capitol al cãrții sale despre «prizonieratul istoric» al lui Mircea Eliade, el consemneazã cum, *într-un plan pur imaginar* (subl. ns.), «încã din secolul al XIX (...), țãranul, purtãtor al valorilor naționale, reprezenta principala victimã a evreilor» («Dès les XIX siècles, dans *l'imaginaire antisémit roumain*, le paysan, porteur des valeurs nationales, représantait la victime principale des juifs», Florin țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, 2003, p. 179). Cum ușor se poate sesiza, himera «imaginarului colectiv» care bântuie capetele bursierilor de la «Colegiul Noua Europã» (condus de dl Andrei Pleșu) este una și multiplã, fiind una ca «imaginar colectiv» și multiplã ca divizatã și subdivizatã dupã rase și etnii. Semnificativ ar mai fi și faptul cã autorul escamoteazã covârșitorul procent (de 90% din populația țãrii) reprezentând țãrãnimea românã *(4)* și scrie despre «purtãtorul valorilor naționale românești» ca despre o invenție livreascã, ținând de domeniul «imaginarului colectiv». Dar încã și mai remarcabil ne pare locul de unde am extras fragmentul pe care l-am citat. Despre «*l'imaginaire antisémit roumain*», dl. Florin țuranu scrie -cu cea mai mare convingere și fãrã nici o urmã de umor -, chiar la capitolul pe care el l-a intitulat: «*Criterion*». Or, se știe bine cã la simpozi-oanele Asociației de arte, litere și filosofie «*Criterion*» nu au

conferențiat doar Mircea Eliade, Mircea Vulcãnescu, Nae Ionescu, Dan Botta, Paul Sterian, Tudor Vianu, Petru Comarnescu, C-tin RãdulescuMotru, Emil Cioran, C. Noica, C. Floru, Alexandru Dima, etc., cu toții interesați de un posibil dialog între valorile culturale românești și cele europene, prin acele douã cicluri organizate în paralel, unul de conferințe pe tema culturii românești și altul pe tema culturii europene. De la bun început, deschiderea cãtre dialog și confruntarea argumentatã a unor teze opuse a fost în mod cinic folositã de un Bellu Silber sau un Ion Cãlugãru, comuniști dispuși a transforma dialogul cultural (pe tema lui Lenin, de ex.) în tãrãboi politic. Dacã dezbaterile publice ale Aso-ciației «*Criterion*» au fost interzise de autoritãți, vina nu o poartã «imaginarul anti-semit», pe cât de himeric, pe atât de mediatizat dupã 1989 în campania de culpabilizare a românilor, ci mitingurile organizate de comuniști *(5)* din fața sãlilor unde Asociația își ținea conferințele. Supe-rioara toleranțã a criterioniștilor, indiciu indubitabil al forței lor morale, fusese interpretatã în mod greșit drept atitudine filo-comunistã *(6)*. Fapt de care nimeni nu vorbește.

NOTE ȘI COMENTARII MARGINALE

1. Referindu-se la gândirea lui Im. Kant, Lucian Blaga considera cã cele trei Idei ale rațiunii: *libertatea*, *nemurirea sufletului* și *Dumnezeu*-, sînt niște «ferestre ale credinței».

Petre țuțea evidențiazã însã deformarea modernã a termenului de «rațiune». Pe fundalul acelui amestec nedecis de obiectivitate și subiectivitate ce caracterizeazã cunoașterea omeneascã, dacã presupunem cã «tot ce este real este rațional», cele trei *Idei ale rațiunii* capãtã statutul de ficțiuni, «iar religia rațiunii devine moralã». (v. Petre țuțea, *Bãtrânețea și alte texte filosofice,* p. 80, Editura «Viitorul românesc», București, 1992. Postfațã de Ion Papuc).

2. v.Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe (entretiens avec Claude-Henri Rocquet),* Paris, 1978; *ÎNCERAREA LABI-RINTULUI,* traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 85.

3. În râvna post-decembristã a repro-gramãrii / deprogramãrii creierelor prin manipularea lor mediaticã, «imaginarul» a devenit ultra rapid un clișeu instituționalizat, o himerã «studiatã științific», existând -fãrã glumã- *Centre de cercetare a imaginarului* -la Cluj și la București. Datã fiind carența de culturã filosoficã a «deprogramatorilor», și compensarea ei printr-un abuz de clișee, s-a atins chiar ridicolul «deconstrucției» mitului mioritic, care, vezi Doamne, ar fi reprezentativ, prin ideea de fra-tricid, pentru «mentalul românesc».

Iar de aici (în cãdere liberã) s-a ajuns la «*Imaginarul violent al românilor*», titlul ultimei cãrții a clujencei Ruxandra Cesereanu publicatã nu de mult la Editura Humanitas a d-lui Liiceanu.

4. Filosoful Octavian Vuia vorbea (într-una din conversațiile avute cu Nicolae Stroescu Stînișoarã) despre «ideea cã marea realitate și singura autenticã este țãrãnimea, ca rãdãcinã, nu ca clasã, a tuturor pãturilor și categoriilor sociale românești» El amintea cã aceastã idee a fost pentru prima oarã formulatã de istoricul Nicolae Iorga, dupã cum bine observase filosoful Nae Ionescu într-un articol de-al sãu (v. Octavian Vuia, *Întâlnire cu oameni și idei,* Ed. Jurnalul literar, București, 1995, p.56).

5. Din 1924 scos de guvernul liberal al lui I. C. Brãtianu în afara legii, Partidul Comunist din România era considerat drept organizație politicã aflatã în serviciul unei puteri strãine, dupã ce se dovedise amestecul comuniștilor în rãscoala de la Tatar-Bunar (12-15 sept. 1924) și dupã

actul terorist de la 8 decembrie 1920 când, la ordinul Partidului Comunist, Max Goldstein a pus o bombã în Parlamentul României, omorând un episcop și doi senatori. Se spune cã la farsa de proces intentatã de sovietici Ministrului de Justiție al țãrii ocupate, Lucrețiu Pãtrãșcanu și-a cerut iertare poporului român pe care «l-a indus în eroare timp de 25 de ani de activitate politicã comunistã. Prin aceastã activitate a fost, fãrã sã-și dea seama, un instrument al trãdãrii națio-nale, pentru cã s-a pus fãrã sã știe în serviciul Moscovei» (v. Petre Pandrea, *Crugul manda-rinului. Jurnal intim 1952-1958*, Ed. Vremea, 2002, ediție îngrijitã de Nadia Marcu-Pandrea, p. 217).

6. «Anti-semitismul se confundã în mare parte cu anti-comunismul», consemna N. Crainic în *Puncte cardinale în haos* (Ed. Timpul, 1996, p. 43; prefațã de Petru Ursache; ediția I-a 1936).

Când țara era ciuntitã iarãși de Basa-rabia fiind și împânzitã de trupele Imperiului sovietic, comunistul Ion Cãlugãru, dupã ce a citit în «Universul literar» o recenzie elogiind DIMENSIUNEA ROMÂNESCÃ A EXISTENțEI, s-a gândit sã scrie în «Scânteia» (febr. 1945) cã acest studiu filosofic a lui M. Vulcãnescu (apãrut în martie 1944), n-ar fi altceva decât o «apologie a imperialismului românesc». Iatã, așadar, prin ce zone s-ar afla misterul tãcerii unor foști comuniști, deveniți dupã 1990 vedete culturale.

ISABELA VASILIU-SCRABA

INSPIRAțIA ANGELICÃ
a d-lui Andrei Pleșu

«Neamul românesc, ca și alte popoare subjugate de Soviete, riscã sã devinã, culturalicește, un popor de hibrizi»
Mircea Eliade

Pe 15 august 2001, când a fost pus în situația de a ține o conferință la Lucerna, dl Andrei Pleșu a avut inspirația sã spunã cã vine din «țara lui Dracula» *(1)*, cã evreii și nemții ar avea un același înger pãzitor, pe Arhanghelul Michael (p. 166), cu toate cã alte surse susțin cã Dumnezeu ar fi avut grijã sã distribuie fiecãrui popor în parte câte un înger pãzitor - ceea ce lui, "ca bun valah" (p. 111), i-a pãrut «indiciul unei exagerate democrații»-, și cã Dumnezeu, pentru sine, ar fi pãstrat responsabilitatea poporului Israel (p. 165). Publicului elvețian venit sã asculte muzicã simfonicã, în același moment de mare inspirație, i-a mai spus cã națiunile ar forma deocamdatã "un cor în derivã" ca efect al stridenței naționalismului fiecãreia, dar cã, "potrivit tradiției", reunificarea planetarã va fi sã stea fie sub semnul muzicii celeste a corurilor îngerești, fie sub semnul unei limbi vorbite de toatã lumea: ebraica (p. 171). Posedat de aceași «inspirație angelicã» (sau de un același «daimon» interior cu misiunea strategicã de a-l po-meni pe mediatizatul vampir), fostului ministru de externe nu i-a trecut prin gând sã înfãțișeze România în acea conferință de deschidere a unui *Festival de muzicã simfonicã* drept țara care i-a dat pe George Enescu, Sergiu Celibidache, Ionel Perlea, Dinu Lipatti, Lola Bobescu, George Geor-gescu sau pe Gheorghe Zamfir.

Și totuși, autosugestionându-se cã vine din «țara lui Dracula», informația astfel oferitã s-a integrat perfect discursu-lui sãu despre îngeri, ivit din tot felul de dileme și derapaje semantice.

Dacã ar fi sã ne luãm dupã «marșul cosmic» al bio-bibliografiei trecutã în pagina a doua a cãrții sale intitulate *Despre îngeri* (Editura Humanitas, București, 2003) unde a inclus conferința *despre națiuni și muzica lumii*, am vedea cã dl. Andrei Pleșu nu se crede un simplu «participant la istoria divinã» (p.120). El se mai închipuie pe sine "filosof al religiilor".

«Aflat sub patronaj celest», întâi și-a cultivat interesul pentru angelologie de îndatã ce a descoperit cã Dumnezeu-Unul se adreseazã multiplicitãții create prin intermediul altei multiplicitãți, tot create (p. 121). Angelolog auto-declarat din timpul primului sãu portofoliu ministerial, filosof al religiilor ar fi devenit, probabil, de când citeazã ce ar fi scris Platon despre îngeri, știut fiind cã Platon nu

a scris niciodatã despre așa ceva.

Dar pentru pasionatul «angelolog», atunci când Platon vorbește despre «daimonul» lui Socrate, filosoful grec s-ar referi, fãrã cel mai mic dubiu, la «îngerul pãzitor» al lui Socrate. La fel, tot despre îngeri ar trata Platon când consemneazã rãpirile extatice ale lui Socrate, sau când considerã cã partea raționalã a sufletului omenesc este înaripatã. Cum s-ar putea gãsi o mai bunã dovadã cã Platon a fost și el angelolog?

Când dl. Andrei Pleșu mai pune la bãtaie mulțime de alte informații despre îngeri culese din egiptologie, neoplato-nism, freudism, augustinism, tomism, iudaism, islamism, creștinism, etc., poate susține cineva cã nu are habar de istoria religiilor? Dupã cum noteazã în auto-prezentarea sa de la începutul cãrții, chiar a predat *istoria religiilor* când, în calitate de auto-declarat specialist-angelolog, a vorbit studenților despre îngeri la Facultatea de Filosofie din București, la niște cursuri care nu țin nici de știință (oricât de ocultã ar fi ea), nici de filosofie, nici de teologie *(2)*.

Mircea Eliade, -ca sã ajungã sã devinã un mare filosof al religiilor, membru a cinci Academii și profesor *honoris cauza* a zece Universitãți, cu dotarea sa excepționalã (atât de prompt sesizatã de profesorul sãu, Nae Ionescu) și cu strãlucitele sale studii de filosofie -, a trebuit sã se formeze și sã se afirme într-o țarã liberã și într-o perioadã de mare efervescențã culturalã, înconjurat de prieteni de talia unui Mircea Vulcãnescu, Petre țuțea, Emil Cioran, Petru Comarnescu, etc. Dar, mai ales, renumitului istoric al religiilor i-a fost nespus de necesarã o muncã imensã, concretizatã în 40 de volume de operã științificã și 20 de volume de operã literarã.

Pentru a fi și el rãsplãtit cu un noian de titluri academice, angelologului Andrei Pleșu i-a fost suficientã "înșurubarea" în politicã *(3)*, și o «divagație sprințarã» cu îngeri dreptaci și stângaci imortalizatã într-un singur volum de 280 de pagini *(4)*.

NOTE

1. v. Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, Ed. Humanitas, București, 2003 p. 160.

2. O idee despre ce a predat, imediat dupã 1990, dl A. Pleșu despre îngeri la Facultatea de Filosofie din București își poate face oricine, citind cursurile sale cuprinse în volumul *Despre îngeri* (Editura Humanitas, București, 2003).

3. Din exil, Mircea Eliade descria epoca «ocupației comuniste» a țãrii sale drept «vremea sterilizãrii spirituale prin distrugerea sistematicã a elitelor și ruperea legãturilor organice cu tradițiile autentic naținale».

4. Volumul *Despre îngeri* (Ed. Humanitas, București, 2003) reia în Addenda (p. 253-281) studiul: "*Îngerii. Elemente pentru o topologie a proximitãții*", publicat și în *vol.: Limba pãsãrilor* (1994). La acest studiu (foarte premiat) ne-am referit în cele scrise în volumul nostru intitulat CONTEXTUALIZÃRI (Ed. Star-Tipp, Slobozia, 2003, p. 33-48), cap. „De ce nu a facut Andrei

Plesu filozofie", care se poate citi pe internet la pagina web *http://www.geocities.com/isabelavs*

ISABELA VASILIU-SCRABA

Sãrbãtorirea filosofului Lucian Blaga

> «Cutremurat. Recitesc ***Spaţiul mioritic*** pe care l-am gãsit întâmplãtor la un prieten. Unde am rãtãcit pînã acum? De ce nu l-am recunoscut pe Blaga de la el de acasã, de la noi de acasã?»
>
> Virgil Ierunca, ***Jurnal***, 13 aug.1949

In fiecare primãvarã cultura românã îl sãrbãtoreşte pe Lucian Blaga. În ţarã şi peste hotare. Anul aceesta, la mijlocul lunii mai, la Paris s-au întrunit români şi strãini la Colocviu Internaţional LUCIAN BLAGA. S-a vorbit despre "*Memorie şi uitare la Lucian Blaga şi în poezia lumii*". S-a lansat cel de-al patrulea *Caiet "Blaga"* cuprinzând comunicãrile de la ediţia a VI-a (din 2003) a Colocviului şi au fost premiaţi filosoful Basarab Nicolescu (stabilit în Franţa) şi un poet francez. Cât despre sãrbãtorirea în ţarã, Radio România Cultural a transmis pe 19 mai 2004 secvenţe de la Festivalul "Lucian Blaga" organizat la Cluj-Napoca. Aşa am putut afla de intenţia d-nei Dorli Blaga de a transfera la Cluj manuscrisele tatãlui ei aflate la Muzeul Literaturii Române din Bucureşti. Audiind emisiunea pe care d-na Teodora Stanciu a consacrat-o Festivalului «Lucian Blaga» de la Cluj, am mai putut constata cum în discursul difuzat pe unde radio, dl. George Ganã, îngrijitorul operelor blagiene, a repetat nişte sumare observaţii asupra gândirii filosofice a lui Blaga, pe cât de nepotrivite, pe atât de vehiculate în comunism. Intr-adevãr, pe acele vremuri, culturnici mult mediatizaţi, împiedicându-se de plãsmuirile lingvistice ale lui Blaga, fãrã sã aibe habar de filosofie, nu se sfiau sã-l facã pe marele filosof român "poet" în filosofie şi "filosof" în poezie.

Învechitã şi de vremea trecutã de la abolirea comunismului şi de multele decenii de când a fost pentru prima datã formulatã, critica gândirii blagiene s-a înfãţişat ascultãtorilor postului Radio România Cultural actualizatã de dl. George Ganã sub urmãtoarea formã: «Lucian Blaga a vrut sã fie de douã ori original. Si în gândire şi în exprimare». Ceea ce a creat «dificultãţi de traducere şi de receptare a gândirii sale în strãinãtate». Prin aceasta, marele filosof ar fi fost, vezi Doamne, în contratimp cu «limbajul standardizat» al filosofiei euro-pene. Sã luãm cele trei afirmaţii pe rând. De problema dificultãţilor ridicate de traducerea în alte limbi a filosofiei sale, nu credem cã s-a preocupat vreodatã vreun filosof pe cale de a-şi comunica în scris gândirea. În schimb, unii filosofi s-au preocupat de ecoul pe care s-ar putea sã-l aibã gândirea lor în mintea contemporanilor. Şi, de cele mai multe ori, nu au ajuns la concluzii prea optimiste. În ce priveşte ideea de "standardizare" a limbajului, aceasta (evident) nu ţine de domeniul filosofiei. Mai degrabã ne pare a semãna cu operaţia de "reeducare a gândirii", prin spãlarea de creier urmatã de doparea cu şabloane de "limbaj standard", servite abundent pe toate cãile mass-mediei.

Or, limbajul "standardizat" nu trimite în exclusivitate la ideologia impusã în statele totalitarismului hitlerist și comunist ce au fost la un moment dat contemporane. El ne amintește, între altele, și de perseve-rența cu care sînt în zilele noastre rãsrepetate diferite șabloane de gândire, spre a fi cât mai bine fixate în golul unor creiere lipsite de pavãza oricãrui discernãmânt. Fapt lesne de ilustrat prin neîntrerupta mediatizare de care s-au bucurat dupã 1990 clișeele cul-pabilizãrii așa-zisului "minimalism moral" al românilor *(1).*

Tot la acest capitol intrã și repetarea fãrã discernãmânt a șabloanelor de gân-dire post-comunistã, ivite din himera «ima-ginarului colectiv» sondatã «științific» de istoricul Lucian Boia care nu s-a interesat nicicând de *adevãrata* istorie a țãrii sale *(2).*

In fine, poate ar fi util sã revedem forma inițialã a observațiilor reformulate în 2004 la Simpozionul «Lucian Blaga» de la Cluj. Dupã ce filosoful publicase "*Trilogia culturii"*, în acel rãgaz de mare creativitate culturalã româneascã, un tânãr de 29 de ani nota într-o recenzie fãcutã volumului cã "puterea de înnoire a limbajului este cea care supãrã cel mai mult" *(3).*

In privința noutãților de limbaj din opera lui Blaga, o pãrere mai maturã a avut desigur Nicolae Iorga. Încã din 1919, când semnala «distincția de așa naturalã grație, a formei» *Poemelor luminii,* marele istoric remarcase cu justețe cã numai atunci când «nu e putere» nu fac bine «cuvintele mari și neobișnuite». Dar când «puterea este, ele nu fac rãu» (Nicolae Iorga).

În plin comunism, dupã ce ieșise din închisoarea în care fusese aruncat pentru cã nu încetase a scrie cãrți de filosofie și a menține legãturi epistolare cu vechi prieteni precum Emil Cioran și Mircea Eliade, în climatul de oficialã împotmolire în "adân-curile inerte ale materiei", poposit de nevoie pe aceste tãrâmuri atât de strãine filosofiei, Constantin Noica a încercat sã-l "recupe-reze" pe filosoful Blaga pus la index în 1949 de un Leonte Rãutu și de alții în aceeași soldã cu cel care a trasat linia oficialã a deznaționalizãrii noastre cultu-rale *(4).* Așadar, într-un scop cât se poate de nobil, filosoful Constantin Noica a deturnat gândirea metafizicã blagianã spre lumea materialismului-științific, propunând schim-barea termenului de «dogmã» în cel de "axiomã".

Tentativa sa a fost încununatã de mare succes, ideea a fost bucuros repetatã, nimeni nu s-a gândit la absurdul ei *(5).* Dar cu aceeași ocazie, Constantin Noica, în stilul sãu bine cunoscut, a mai adãugat ceva. Si acest «ceva» este tocmai ceea ce a reținut dl. George Ganã, îngrijitorul de mai târziu a operei blagiene. Anume cã, fãrã schimbarea termenului de dogmã în axiomã, "ne sfiim" a oferi lumii gândirea lui Blaga, adicã acea filosofie care, prin originalele ei plãsmuiri lingvistice, ar fi ratat ocazia de a fi «un mare cuvânt românesc» *(6).* În vreme ce în țara aflatã "sub ocupație comunistã" (apud. Vasile Bãncilã) pãrerile lui Noica aveau sã devinã pentru mulți literã de lege, în Spania, filosoful George Uscãtescu (format, ca și Constantin Noica, la școala de gândire a lui Nae Ionescu) observse cã în cultura ro-mânã s-a fãcut o criticã nedreaptã limbajului filosofic a lui Blaga *(7).*

Uimit și cucerit de scrierile filoso-fului Lucian Blaga a fost, ca atîția alții, și

dl. Virgil Ierunca atunci cînd a așternut, la Paris, urmãtoarele rînduri: "Cutremurat. Recitesc *Spațiul mioritic* pe care l-am gãsit întîmplãtor la un prieten. Unde am rãtãcit pînã acum? De ce nu l-am recunoscut pe Blaga de la el de acasã, de la noi de acasã? M-am pierdut lîngã Montaigne și lîngã Michaux și n-am simțit tot acest «foc îngropat» al unei spiritualitãți autentice. Lucian Blaga mã ceartã acum pentru întreg somnul meu de ieri. Privirea lui asu-pra «desnãdejdii denecuprinsului», asupra «adîncimii prãpãstioase a proverbului», - «proverbe care înainte de a se preface în cuvinte au fost flori» - mã înfioarã pentru tot ce am refuzat, pentru înstrãinare și pentru pãcat. Acum știu: am rãdãcini."*(8)*.

NOTE

1. v. Isabela Vasiliu-Scraba, «*De ce nu a fãcut Andrei Pleşu filosofie*» în vol. *CONTEXTU-ALIZÃRI. Elemente pentru o topologie a prezentului*, Ed. Star Tipp, Slobozia, 2003, pp. 33-54.

2. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Somnam-bulismul mitologizant al istoricului Lucian Boia*, pe pagina de internet *http://www.geocities.com/isabelavs*.

3. v. Constantin Noica, *Filosofia domnului Lucian Blaga...*, în "Revista Fundațiilor Regale", București, 1938, p. 394.

4.v. Marin Nițescu, *Sub zodia proletcul-tismului*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 70.

5. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Plãsmuirile lingvistice din filosofia lui Lucian Blaga*, în vol. INEFABILA METAFIZICÃ, 1993, p. 111-120.

6. v. Constantin Noica, *Rostirea filosoficã româneascã*, 1970, p. 218.

7. v. George Uscãtescu, *Ontologia culturii*, 1987, p.13.

8. v. Virgil Ierunca, *Jurnal, 13 august 1949*, în «Revista Scriitorilor Români», nr. 4, 1965, München, p. 106.

ISABELA VASILIU-SCRABA

Imaginea oficialã asupra filosofiei româneşti

“Receptarea criticã”
a lui Mircea Vulcãnescu

După decembrie 1989, cine a urmãrit schimbãrile radicale (nu cele de suprafaţã!) petrecute în cultura româneascã din peri-oada post-comunistã a putut sã remarce cã replicile *oficiale* sînt servite indirect, spre a nu mediatiza pãreri (sau nume) neoficiale. Aşa s-a întîmplat la reintegrarea postde-cembristã a lui Mircea Vulcãnescu şi a lui Nae Ionescu, filosofi care au fãcut şcoalã mult înainte de a li se tipãri în volume opera. Constantin Noica, unul dintre nenumãraţii discipoli ai profesorului Nae Ionescu îşi intitula în 1943-un articol chiar aşa: *Nae Ionescu şi spiritul de şcoalã.* Tot Noica, prin anii şaptezeci devenit discipol şi conti-nuator al filosofului Mircea Vulcãnescu, ob-serva cu tristeţe cã face parte din “generaţia trãiristã care nu este încã asimilatã, ca fenomen de culturã, în filosofia româneascã”. Iar aceastã justã constatare a rãmas şi dupã trei decenii la fel de actualã. Fiindcã nici un trîmbiţaş (comunist) al pãrerilor oficiale despre Nae Ionescu şi despre Mircea Vulcãnescu nu şi-a modificat dupã 1989 în mod radical opiniile. Diferenţe s-au putut observa doar cu privire la mediatizarea lor, înainte de 1990 ele pãstrându-se în cercurile universitare. De pildã, cînd a început sã fie tipãritã opera naeionescianã şi vulcãnes-cianã, ambele interzise în comunism, oficialitãţile culturii comuniste au avut grijã de larga rãspîndire a pãrerilor de genul: “Nae Ionescu n-are operã”, sau: “Mircea Vulcãnescu ar fi putut sã scrie mai mult decît a scris”, în ideea cã, oricît ar fi de nefondate sau de absurde asemenea afirmaţii, dacã vor fi masiv difuzate, ele nu vor întârzia sã prindã. Şi totuşi, dacã înainte de 1989 controlul culturii româneşti era deplin, dupã aceea controlat nu a mai putut fi decît nivelul sonor al opiniilor oficiale. Astfel cã, în con-trast cu surdina pãrerilor neoficiale (care au putut fi publicate abia dupã abolirea comunismului) zgomotoasele pãreri oficiale (pãs-trate neschimbate mai mult de jumãtate de secol) au fost masiv impuse pe cele mai importante cãi ale mass-mediei. De pildã, în primãvara anului 1995, nici «Viaţa Romã-neascã», pe atunci sub direcţia lui Cezar Baltag, şi nici «România literarã» a d-lui Nico-lae Manolescu nu au acceptat sã publice *O pseudo-descoperire a unui pseudo-plagiat*. În schimb, pãrerea oficialã despre profe-sorul de metafizicã Nae Ionescu fusese atît de bine mediatizatã în acei ani prin revistele bucureştene “România literarã” şi “Dilema” încît chiar şi în 2002 ne-a fost dat sã auzim o opinie despre teza de doctorat a filosofului care repeta, ceva mai aproximativ, pãrerea oficialã larg difuzatã prin 1994-1995. De bariera impusã pãrerilor neoficiale ne-am mai lovit şi cînd am pus în discuţie oportu-nitatea ornamentãrii gîndirii filosofice a lui Nae Ionescu prin titluri şi subtitluri adãugate cu prilejul tipãririi ei. Dl Marin Diaconu

(vizat în aceastã problemã) a preferat sã nu comenteze opinia noastrã în vãdit contrast cu poziția sa, deși personal l-am îndemnat sã publice o replicã la pãrerea pe care o exprimasem în scris*(1)*. Ulterior însã, ofi-cialul îngrijitor al operelor lui Nae Ionescu și Mircea Vulcãnescu a început sã șchioa-pete la capitolul "obiectivitãții științifice", fãcîndu-se cã "uitã", din purã întîmplare, contribuțiile noastre din domeniul filosofiei românești *(2)*. Se pare cã "obiectivitatea științificã" este, ca și "criminalitatea de rãzboi" *(3)*, un termen a cãrui definiție este foarte greu de precizat. Fãrã îndoialã, aceastã reacție a îngrijitorului operei lui Nae Ionescu era de așteptat, refuzul dia-logului putînd însemna în ce-l privește o acutã lipsã de argumente. Dar și convin-gerea cã între el și Nae Ionescu nu este nici o diferențã, nici la nivelul inteligenței native, nici la nivelul culturii filosofice. Oricum, calitatea de îngrijitor al textelor unui gînditor de talia lui Nae Ionescu i s-a pãrut d-lui Marin Diaconu a-i da dreptul de a face un amestec confuz între cele gîndite de el și cele gîndite de întîiul creator de școalã filosoficã româneascã.

Aceeași calitate i-a pãrut a-i conferi și dreptul de a omite planul de idei alcãtuit de Mircea Vulcãnescu pentru studiul *Spiritualitate*. Fapt extrem de uimitor, ținînd cont de notorietatea pasiunii d-lui Marin Diaconu pentru rezumate de idei adãugate din propriul buzunar la prelegerile lui Nae Ionescu. Omiterea planului de idei alcãtuit de M. Vulcãnescu pentru studiul *Spirituali-tate* ar avea drept singurã explicație faptul cã nu i-a plãcut cum a alcãtuit filosoful Mircea Vulcãnescu acest plan.

Avînd nemeritata faimã a unui scrupulos bibliograf al scrierilor de (<u>și despre</u>) filosofii români din perioada interbelicã, dl Marin Diaconu a dovedit mai puține scrupule în ce privește omiterea scrierilor noastre despre filosoful Nae Ionescu sau despre filosoful Mircea Vul-cãnescu. Spre exemplu, în bibliografia inseratã în primul volum din *Operele* lui Nae Ionescu apãrut în vara anului 2000 la Editu-ra Crater din București (p. 74-80) el a "uitat" nenumãratele noastre articole din 1999-2000 despre Nae Ionescu *(4)* . Și-a "amintit" numai de *Pseudo-descoperirea unui pseudo-plagiat*, dar s-a gândit sã excludã referirea la Nae Ionescu din volumul nostru *Atena lui Kefalos* (1997, p. 115-119). Sã nu se zdruncine cumva pãrerea perpetuatã din comunism (despre Nae Ionescu), pe care o citeazã de zor din tot noianul de reviste și cãrți în care ea a fost prezentatã. Atît în cazul lui Mircea Vulcãnescu, cît și în cazul lui Nae Ionescu, sau a oricãrui alt gînditor de marcã al culturii românești poziția oficialã devine astfel mai "sonorã"*(5)* decît orice altã opinie. Conform opiniei oficiale privitoare la filosoful Mircea Vulcãnescu, publicarea capodoperei sale în 1983 n-ar fi reprezentat un moment major al filosofiei românești, așa cum am arãtat noi în articolul pe care l-am intitulat: *Anul 1983 a fost anul "Mircea Vulcãnescu"*. Aceastã poziție nu a fost însã exprimatã ca atare, întrucît ar fi necesitat referirea explicitã la articolul nostru. În schimb, dl Marin Diaconu nota în articolul *Mircea Vulcãnescu de-a lungul anilor* (Cotidianul, Supliment cultural «L.A.I.», 28 oct. 2002, p. 2) cã în <u>etapa 1947-1989</u> «anii '80 au marcat un moment important pentru valorizarea criticã a lui Vulcãnescu», întrucât în 1985 el însuși (în calitatea sa de îngrijitor al

scrierilor vulcãnesciene) a început discuțiile pentru tipãrirea acestora. Prin sintagma de “valorizare criticã” a operei filosofului, dl Marin Diaconu ar vrea (probabil) sã sugereze cã în comunism, chiar dacã nu i s-a publicat opera filosoficã, și nu s-a discutat decât sporadic și «literar» despre capodopera sa de gând apãrutã în 1983, Mircea Vulcãnescu ar fi fost o prezen-țã neîntreruptã. Ceea ce ni s-a pãrut puțin cam exagerat, oricît de pozitiv ar suna o atare afirmație, din pãcate lipsitã de temei.

“Receptarea criticã” de care vorbește dl Diaconu are darul de a exagera impor-tanța ultimilor zece ani de comunism în care cu chiu cu vai s-au publicat în întregime doar patru texte semnate de Mircea Vulcãnescu: despre *Freud*, despre *Pârvan*, despre *Creangã* și despre *Dimensiunea româneascã a existenței* . Invocînd un așa-zis “fundal” oferit de ideile lui Lucrețiu Pãtrãșcanu, sînt amintite, ceva mai delicat, șabloanele ideologiei comuniste. Aceasta deoarece accentul nu cade nici pe autorul primei cãrți (*Curente și tendințe în filosofia româneascã*, 1946) în care printre filosofii români era trecut și Mircea Vulcãnescu, nici pe opinia pãtrãșcanã, dupã care Mircea Vulcãnescu s-ar înfige în Dumnezeire ca viermele în fruct. În treacãt fie spus, aceastã viziune asupra filosofului (pe care Lucrețiu Pãtrãșcanu o împãrțea cu George Cãli-nescu), nu a fost în comunism nicicând comentatã, deși aparținuse unui comunist.

La drept vorbind, pe lîngã oroarea de metafizicã definitorie oficialilor acelor timpuri *(6)*, în comunism (și dupã) s-au tot perpetuat pozițiile grupãrii («pro-comuniste prin George Cãlinescu») de la revista “Ka-lende” a anilor treizeci (v. M. Vulcãnescu, *Spiritualitatea în cultura româneascã și geneația tînãrã*). Cu atît mai mult cu cît aceste poziții au fost întãrite și prin solidaritatea clientelarã a filosofilor “raționaliști” strînși în jurul lui Constantin Rãdulescu-Motru, P.P. Negulescu și Mircea Florian, urmați îndeaproape de un N. Bagdasar și un Al. Posescu. Cum bine se știe, recuceririle culturale din domeniul filo-sofiei românești ale perioadei comuniste au vizat în exclusivitate aceste figuri reprezentative ale “filosofiei de catedrã”*(7)*.

În opinia d-lui Marin Diaconu, prin ultima sa perioadã de receptare începutã în anii optzeci, “receptarea criticã” a gîndirii vulcãnesciene din vremea comunismului ar dãinui într-o perfectã continuitate pînã în zilele noastre. Ceea ce poate fi adevãrat dacã ne gîndim în exclusivitate la sfera “valori-zãrilor oficiale”. Cu atât mai mult cu cât în prezentarea receptãrii gîndirii lui Mircea Vulcãnescu în țarã, dl Marin Diaconu “o-mite” momentul schimbãrilor survenite dupã decembrie 1989. Or, în calitatea sa de îngrijitor al textelor vulcãnesciene, el știe mai bine decît oricine cã în comunism filosofului Mircea Vulcãnescu nu-i fusese tipãrit nici un volum.

Faptul are totuși o explicație cît se poate de simplã: atît pentru dl Marin Diaconu, cît și pentru alți susținãtori ai pãrerilor “oficiale”, momentul 1989 nu a însemnat decât o continuare - în condiții, e drept, diferite, a deznaționalizãrii culturale dinainte de 1989. Cã este ferm convins de aceasta se vede și din ordonarea *Reperelor bibliografice și spirituale. 1904-2001* privitoare la Mircea

Vulcãnescu. Aici nu consemneazã ca reper anul 1991 cînd a apãrut numãrul revistei “Secolul 20” în care s-a inclus *Scrisoarea cãtre Vivi Vulcãnescu* a lui Emil Cioran, ci anul *1988* cînd a început “pregãtirea revistei pentru pentru tipar” (v. Marin Diaconu, *Mircea Vulcãnescu. Profil spiritual*, Ed. Eminescu, 2001, p. 33).

Încã și mai “memorabil” sunt înregistrate “reperele spirituale” pe care le constituie acele trei volume în care dl Diaconu a pus cu furca scrieri filosofice vulcãnesciene. Cu unsprezece ani înainte de apariția lor la Editura Eminescu, în dreptul anului 1985 dl Marin Diaconu amintește posteritãții de.... existența unor discuții... pe seama proiectatelor volume.... discuții... rãmase fãrã urmãri... pînã la abolirea comunismului... și încã șapte ani pe de-asupra...Spre a întregi tabloul, el a mai transcris la secțiunea *Valorizãri critice* și acea pãrere dupã care editarea acestor trei volume (ce a durat peste un deceniu!) s-ar fi fãcut cu o “grabã inexplicabilã” (op. cit., p. 154).Cum ușor se poate remarca, premiza continuitãții neabãtute a culturii comuniste este pentru “oficialii” acestei culturi de la sine înțeleasã. Pentru ei, operele persona-litãților marcante ale epocii dinainte de 23 august 1944 (repuse în circulație abia dupã decembrie 1989, cum s-a întîmplat și cu operele filosofice ale lui Nae Ionescu) n-ar fi fost pînã în 1990 interzise, în ciuda unor aparențe care duceau cãtre asemenea concluzii. Fiindcã numele acestor perso-nalitãți nu putuserã a fi interzise pânã într-atât încât sã nu mai circule. (Deși, cel mai bine este sã nu aflãm azi cam în ce fel circulau ele printre filosofii oficiali!). Și fiindcã operele lor mai erau accesibile în unele dintre marile Biblioteci. (Mai bine sã nu ne mai amintim cît erau ele de accesibile!).

Cãtre crearea unei confuzii cît mai mari în privința libertãților pe care le-ar fi permis cultura comunistã *(8)* în legãturã cu scoaterea “la ivealã” a lui Mircea Vulcã-nescu, d-lui Marin Diaconu nu i-a pãrut de loc nefiresc sã considere drept semn al receptãrii gîndirii filosofice vulcãnesciene simpla evocare a figurii filosofului în niște discuții particulare, amintindu-l în cadrul emisiunii radiofonice (în care și-a citit articolul pe urmã publicat în «L.A.I» din 28 oct. 2002) pe filosoful Constantin Floru care (culmea libertãții!) putea în comunism *sã vorbeascã* ce vroia.

Atît la emisiunea difuzatã pe postul de radio “România Cultural” în 14 mai 2002, cît și în tabelul cronologic intitulat *Repere bibliografice și spirituale (1904-2001)* din volumul *Mircea Vulcãnescu.Profil spiritual* (Ed. Eminescu, Buc., 2001), dl M. Diaconu a crezut nimerit sã prezinte de-a valma aparițiile *de (și despre)* Mircea Vulcãnescu din literatura exilului romã-nesc împreunã cu cele din țarã. Aceasta spre a ocoli (probabil) supãrãtoarea sin-tagmã ce desemneazã “cultura comunistã”, trimițînd în subsidiar la existența cenzurii comuniste și la obligația oricãrui scriitor notoriu de a se afla în grațiile Partidului Comunist. (Ca sã nu mai amintim distru-gerea învãțãmântului filosofic românesc sau decapitarea în pușcãrii a vîrfurilor spiritu-alitãții românești ce s-a adãugat unei teribile *secete culturale* creatã artificial prin masacrarea bibliotecilor și prin atenta ur-mãrire a tot urma sã vadã lumina tiparului).

Înfãțișarea într-o totalã indistincție a celor publicate înãuntrul și în afara

ţãrii are şi avantajul de a trece sub tãcere faptul cã “valorizarea” operei vulcãnesciene era dincolo de graniţele închise lipsitã de şabloanele de gîndire caracteristice articolelor despre Mircea Vulcãnescu de prin revistele din ţarã. În fine, înfãţişarea acelei “reintegrãri” în cultura românã a lui Mircea Vulcãnescu în perioada cuprinsã între anii 1947 şi 1989, care ar fi şi acum în plinã desfãşurare, duce de la sine cãtre excluderea momentului 1983. Aşadar, fãrã alte argumentãri, ar reieşi cã teza pe care noi am susţinut-o în articolul intitulat “*Anul 1983 a fost anul Mircea Vulcãnescu*”ar fi nefondatã, independent de argumentaţia noastrã *(9)*. Dacã cineva ar cãuta totuşi sã se lãmureascã în privinţa celor publicate în mod efectiv înainte şi dupã 1990 din opera filosoficã a lui Mircea Vulcãnescu, ar ajunge în mod fatal la acea singurã concluzie, de care dl Marin Diaconu s-a ferit cît a putut: *pînã la abolirea comunismului s-a publicat o unicã lucrare* ilustrând poziţia filosoficã a lui Mircea Vulcãnescu. Iar aceasta a fost: *Dimensiunea româneascã a existenţei*. Or, ea s-a tipãrit în întregime tocmai în anul 1983.

Ar mai fi însã o importantã faţetã a problemei vãzutã în mod “oficial”: Publica-rea în întregime a *Dimensiunii româneşti a existenţei* n-ar fi fost un eveniment, întrucît n-am avea de-a face cu o capodoperã de gînd filosofic. Asemenea poziţie transpare chiar din cele scrise de dl Marin Diaconu, desemnat în *Dicţionarul de Sociologie* (Ed. Univers Encicl., Buc., 1996, p. 316), drept “exegetul” lui Mircea Vulcãnescu, în condi-ţiile în care “exegezele” sale n-au depãşit nivelul acelor comentarii dupã care filo-soful Şcolii sociologice de la Bucureşti ar fi fost «împotriva lumii orãşeneşti», sau cã ar fi adoptat «poziţii semãnãtoriste» (M.V., *Cuvinte pt. fratele..*, 2004, nota 15, p. 99). Şi nici nivelul precizãrilor ideologice de genul cã filosoful nu fãcea în 1930 distincţia care s-a fãcut dupã 1950 între patriotism şi naţionalism (nota 7, p.97). În planul ideilor, «exegetul» nu pierde ocazia sã noteze cum Mircea Vulcãnescu se distanţeazã de Nae Ionescu exact acolo unde filosoful reprodu-cea poziţia Profesorului (op. cit., nota 2, p. 96).

În acel numãr (*M. Vulcãnescu*) al re-vistei "Manuscriptum"(1-2/1996) pe care l-a îngrijit, dl Marin Diaconu se referã la capodopera gîndirii vulcãnesciene într-un context mai mult decât de ciudat, ames-tecînd-o într-o înşiruire bibliograficã pe care o cuprinde într-o sumarã notiţã infor-mativã despre *Preocupãrile de eticã* ale filosofului. Din lista în care este citatã şi *Dimensiunea româneascã a existenţei* nu lipseşte conferinţa din 1943, *Ce aştept de la şcoalã pentru copiii mei*, şi nici schiţa de rãspuns la un articol polemic scris de I. Brucãr.

NOTE ŞI CONSIDERAţII MARGINALE

1. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Surpriza ultimului curs de metafizicã a lui Nae Ionescu*, în rev. “Viaţa Româneascã”, Anul XCIV, nr.12/1999, p. 136-139; precum şi cap. *Excurs despre existenţã*, în vol.:*Metafizica lui Nae Ionescu*, 2000.

2. De ex., în vol. Mircea Vulcãnescu, *Cuvinte pentru fratele rãmas departe* (So-cietatea Românã de Radiodifuziune, 2004) pe care l-a îngrijit, dl Marin Diaconu a «uitat» sã treacã la *Repere biobibliografice şi spirituale* (p. 120) conferinţa noastrã *Mircea Vulcãnescu despre codul*

etic al românului pe care am citit-o la Radio Cultural pe date de 14 martie 2001. Ea «lipsește» și din *Bibliografia radiofonicã* (p.122)

3. v. Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 206.

4. Iatã scrierile noastre despre Nae Ionescu pe care "scrupulosul" bibliograf al lucrãrilor despre Nae Ionescu s-a "îngrijit" sã nu le menționeze: Isabela Vasiliu-Scraba, *Atena lui Kefalos* (Ed. Star-Tip, Slobozia, 1997, p. 115-119); *Nae Ionescu și gîndirea occidentalã contemporanã*, în rev. "Viața Româneascã", Anul XCV, nr.3-4/2000, p. 103-108; *Nae Ionescu și Mircea Vulcãnescu*, în rev. "Viața Româneascã", Anul XCV, nr.7-8/2000, p. 176-181; *Mitul pãcatului originar în interpretarea lui Nae Ionescu*, în rev. "Viața Româneascã", Anul XCIV, nr.10-11/1999, p. 107-109; *Nae Ionescu și Emil Cioran*, în rev. "Steaua", Anul LI, nr. 7-8, iulie-august 2000, p.76-78; *Nae Ionescu și Constantin Noica.* Partea întîi, în rev. "Asachi", nr.136, iunie 2000, p. 9-10 și partea a-II- a, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 137, iulie 2000, p.12; *Nae Ionescu și Petre țuțea*, în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXIV, Serie nouã, nr. 8 (56) august, 2 000; *Nae Ionescu și Vasile Bãncilã*, în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXIV, Serie nouã, nr. 7 (55) iulie, 2 000, p. 43; *O ineditã perspectivã asupra timpului (Nae Ionescu și Im. Kant)*, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 135, mai 2000, p. 7; *Unitatea ființei. Un obscur pasaj din discursul platonic asupra "unului" și considerațiile lui Nae Ionescu despre "nimic"*, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 138, august 2000, p. 5-6; *Cãderea în cosmos(I). Robia identitãții EU=EU și cunoașterea izvorîtã din iubire.*Partea I-a, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 139, sept. 2000, p. 5-6 și partea a II-a, în nr. 140, oct. 2000, p.5; *Cãderea în cosmos (II). Semnificația ontologic-metafizicã a principiului creștin al iubirii*, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 141, nov. 2000, 6-7; *Cãderea în cosmos (III). Deosebirea, cu valențe mitice, dintre douã atitudini în fața vieții.* Partea I-a în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 142/ dec. 2000, 6-7.

5.v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Mircea Vulcãnescu într-un "sonor" dicționar*, în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXV, Serie nouã, iulie 2001, p. 32-33.

6. v. I. Vasiliu-Scraba, *Oroarea de meta-fizicã în receptarea operei lui Mircea Vulcãnescu*, în rev. Asachi, Anul IX, nr. 149, iulie 2001, p. 6-7.

7. La capitolul "filosofãrii nãscute din necesitãțile didacticismului"- tratat într-o conferințã radiofonicã pe 17 martie 1930-, Mircea Vulcãnescu îi mai mentioneazã pe Dimitrie Gusti, Alice Voinescu, Mircea Djuvara, Tudor Vianu, Marin Ștefãnescu și Petre Andrei (*Caracterele filosofãrii românești contemporane*, în vol.: M. Vulcãnescu, *Dimensiunea româneascã a existenței. Pentru o nouã spiritualitate filosoficã*, Ed. Eminescu, 1996, p. 229). Dl Marin Diaconu a modificat (fãrã nici o justificare) titlul în: Caracterele FILOSOFIEI românești... Or, tema filosofiei românești fusese abordatã de el în conferința anterioarã (12 martie 1930).

8. De libertãțile pe care le-ar fi permis cultura comunistã se aratã a fi ferm convins și dl Mircea Iorgulescu. Criticul pare a regreta doar dispãruta represiune: "polimorful conformism postcomunist este chiar mai nociv decît cel din vremea dictaturii, tocmai fiindcã represiunea a dispãrut" (*Din Atlantida*, în rev. "22", 5-11 febr. 2002). Amintindu-și - cu drag-, de moda "șopîrle-lor", neobservate, vezi Doamne, în acele vremi în care "altã gîndire" decît cea oficialã nu însemna mai mult de o șopîrlã, douã, în cine știe ce carte de necitit, dar copios comentatã în discuțiile dintre cunoscuți, dl M. Iorgulescu a evocat nemãrginirea "posibilitãții de informare" dinainte de 1990. Cãrțile neaflate în circuitul public, ar fi putut fi, pasã-mi-te, "consultate în fondurile documentare ale bibliotecilor uni-versitare și la Biblioteca Academiei, fãrã nemaipomenit de grele demersuri" (Ibid.). Sigur, nu era greu de scris o cerere de consultare a Fondului Special al Bibliotecii Academiei. Dificilã era doar aprobarea cererii. În funcție de

solicitant, ea putea sã nu fie datã niciodatã, ori sã fie datã dupã sãptãmîni, luni și chiar ani de zile. Ca sã nu mai amintim de imposibilitatea de a ajunge la Fondul Directorial (crema Fondului Special), de care dl M. Iorgulescu probabil cã nici n-a aflat, pasionat cum era pe atunci sã afle ultimile noutãți de pe piața cea liberã a "șopîrlelor".

9. v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Anul 1983, anul "Mircea Vulcãnescu"*, în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXV, Serie nouã, aprilie 2001, p. 38. Simptomaticã în privința dificultãții de definire a "obiectivitãții științifice" ne-a pãrut nu numai cenzurarea numelui nostru în lista bibliograficã referitoare la scrierile despre Nae Ionescu, ci și "omiterea" numelui nostru în volumul d-lui Marin Diaconu *Mircea Vulcãnescu. Profil spiriual* (Ed. Eminescu, Buc., 2002). În bibliografia lucrãrilor despre filosof, cuprinzînd o mulțime de repere ce nu-și justificã menționarea decît prin foarte vagi referiri la Mircea Vulcãnescu, dl Marin Diaconu a "uitat" articolele publicate de noi despre filosof. Ba mai mult: a preferat sã "nu-și aminteascã" nici de emisiunea de la Radio România Cultural din 14 martie 2001 , cînd, cu același prilej în care noi am ținut conferința despre "*Mircea Vulcãnescu și codul etic al românului*", a vorbit el însuși despre Mircea Vulcãnescu. Dar iatã și articolele noastre despre Mircea Vulcãnescu apãrute în anii 2000 și 2001: *"Scãparea prin tangentã" sau Constantin Noica și Mircea Vulcãnescu,* în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXV, Serie nouã, dec. 2001; *Mircea Vulcãnescu despre "codul etic al românului"*, în rev. "Viața Româneascã", Anul XCVI, nr. 5-6, mai-iunie 2001, p.254-256; *Pe urmele Occidentului ...(Mircea Vulcãnescu despre codul moral modern),* în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 147, mai 2001, p.6-7; *Mîntuirea prin "trecerea în virtual"*, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 148, iunie 2001, p.6-7; *Un titlu neînțeles: Cuvînt "împreunã" despre rostirea româneascã,* în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 151, septembrie, 2001, p. 6-7; *Mircea Vulcãnescu. Tabel cronologic (1904-1921),* în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 154, decembrie, 2001; *Nae Ionescu și Mircea Vulcãnescu*, în rev. "Viața Româneascã", Anul XCV, nr.7-8/2000, p. 176-181; *Mircea Vulcãnescu într-un "sonor" dicționar*, în rev. "Convorbiri literare", Anul CXXXV, Serie nouã, iulie 2001, p. 32-33; *Oroarea de metafizicã în receptarea operei lui Mircea Vulcãnescu*, în rev. Asachi, Anul IX, nr. 149, iulie 2001, p. 6-7 și, desigur, *Anul 1983 a fost anul "Mircea Vulcãnescu"*, în rev. "Asachi", Anul IX, nr. 146, aprilie 2001.

ISABELA VASILIU-SCRABA

NOBLEțEA UNEI
AVENTURI HERMENEUTICE

Alexandru Dragomir despre
cel mai înțelept atenian

Din volumul *Crase banalitãțã me-tafizice* ne-am oprit la un text rezultat dintr-o singurã prelegere ținutã de Alexandru Dragomir în speranța cã aici gãsim mai puține intervenții ale editorului. Pe lîngã reconstrucția conferinței din notițele pe care le-a luat, dl G. Liiceanu consemneazã cã a amplificat doar comentariul despre rolul în-trebãrilor lui Socrate în dezvãluirea ina-decvãrii dintre iluzia științei și realitatea neștiinței. Titlul textului este *Întrebare și rãspuns* (pp 39-50) , iar segmentarea prele-gerii a luat urmãtoarea formã : (I) «Struc-tura modelului întrebare-rãspuns» și (II) «Funcția întrebãrii Socratice». Cele douã subtitluri propuse sînt nefericit alese în mãsura în care dau impresia cã ambele bucãți s-ar fi înscris într-o aceeași structurã a modelului întrebare-rãspuns. De fapt, cum vom vedea în cele ce urmeazã, avem de-a face cu douã modele complet diferite, unul ținând de întrebãrile științei și altul ținând de problemele filosofiei. În plus, cele douã domenii apar cumva reunite cãtre sfârșit printr-o glisare spre epistemologia minus-cunoașterii blagiene, așadar printr-o indi-rectã sugerare a unui nou model de cu-noaștere științificã, diferit de modelul aristotelic.

În legãturã cu amplificarea analizei acelei secvențe din *Sofistul* (230 b-d) prin care Platon marcheazã o etapã absolut necesarã pentru intrarea pe calea care duce cãtre Adevãratul Bine, trebuie spus cã aici Alexandru Dragomir (sau cel care a recon-struit prelegerea), a considerat secvența ca fiind partitura lui Socrate. Or, în dialogul *Sofistul* (care a urmat dialogului *Parmenide),* procesul de trecere de la «<u>nu știu cã nu știu</u>» la etapa pregãtitoare a acelui «<u>știu cã nu știu</u>» este descris - deloc întâmplãtor* -, de cãtre Strãinul din Elea (230 b-d) și nu de Socrate. Întrucât epistemologia platonicianã nu poate pune în parantezã ontologia, dar, mai ales, pentru a înțelege care este dife-rența dintre cele douã personaje, unul dãtãtor de seamã pentru «maieuticã» și celãlalt (Strãinul din Elea) pentru domeniul *noumenal* în care se pregãtește sã intre cel ce aflã cã <u>nu știe ceea ce credea cã știe</u>, deschidem o parantezã spre a lãmuri cum este cu idealismul filosofiei platonice. În sesiunea din primul an de studenție (1921-1922), când la examen Mircea Vulcãnescu a susținut cã filosoful grec ar fi fost idea-list, Nae Ionescu (împrumutând ceva din maieutica lui Socrate), prin întrebãri suc-cesive, l-a fãcut sã recunoascã *realismul* sis-temului platonician. Cãci un sistem în care Idea Binelui Suprem reprezintã Adevãrata existențã nu poate fi socotit idealist. Mai ales cã «materia» este numitã de Platon "*me on*", non existențã (v. Mircea Vulcãnescu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut,* Ed. Humanitas, 1992). Revenind la dialogul *Sofistul* nu trebuie uitat cã filosoful grec plasa în lumea non-existenței știința «pe bani» a sofiștilor ce se aratã dispuși sã-i învețe pe alții cum pot ieși din încurcãtu-ra unei argumentații

care le-ar fi, în cine știe ce moment al vieții, defavorabilã.

Sã vedem însã cam cum arãta o prelegere a lui Alexandru Dragomir. Filo-soful începe prin a comenta o spusã a Sta-giritului dupã care numãrul întrebãrilor ar fi egal cu numãrul lucrurilor pe care le știm (*Analiticele secunde*, II, 1, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, 1961), punându-i în evidențã trei sensuri posibile. Alãturi de primul sens, cel vizat de Aristotel, în care ar exista o atracție univocã de la rãspuns cãtre întrebare, un al doilea sens posibil ar fi cel al atracției de tip reciproc dintre întrebare și rãspuns. În acest caz Dra-gomir observã cã rãspunsul vizează o întrebare anume fiindcã apare «pe raza întrebãrii». Reciproc, orice întrebare atrage un rãspuns: «când pui o întrebare ești pe o direcție anume și nu pe toate»(Alexandru Dragomir., op. cit, p.40). Cel de-al treilea sens rezultã din observația filosofului cã Aristotel vizează situația în care oamenii nu își pun decât acele întrebãri la care pot rãspunde.

Urmează descrierea modelului aris-totelic care s-ar încadra în *mentalitatea științific iluministã.* Aceasta, pãstrând modelul întrebare - rãspuns în forma sa com-pactã (a numãrului egal de rãspunsuri și de întrebãri) are în vedere doar goluri de întrebãri ce se vor umple dupã ce vor fi completate goluri de rãspunsuri viitoare.

Pe lîngã varianta aristotelicã, proprie cunoașterii științifice, ar mai fi modelul întrebare-rãspuns caracteristic filosofãrii. Aici orizontul întrebãrii, de la presocratici încoace nu s-a închis cu nici un rãspuns și nici nu se va putea vreodatã închide, ori-câte rãspunuri ar da filosofii. Întrebãrile lor întrã în domeniul *temelor de meditație*, așa cum ar fi de pildã, întrebãrile kantiene despre originea lumii sau despre nemurirea sufletului omenesc.

Modelul întrebare-rãspuns nu mai este în acest caz un model compact în care numãrul întrebãrilor sã fie egal cu numãrul rãspunsurilor, întrucât întrebarea se desprin-de din cuplu și capãtã un statut de sine stãtã-tor. Dacã rãspunsul nu mai este la originea întrebãrii, atunci care ar putea fi originea acesteia? Pentru cã întrebarea (în domeniul filosofiei) nu poate proveni nici din nești-ința absolutã și nici din știința absolutã. O întrebare de ultimul fel, spune Alexandru Dragomir, ar fi întrebarea pur retoricã a lui Dumnezeu: «Unde ești Adame?»

Dacã nici una din alternative nu stã la originea întrebãrii din filosofie, atunci ar mai rãmâne acea posibilitate pe care o oferã însãși «starea de interogativitate». Într-o asemenea stare, întrebarea se ivește din ea însãși, fãrã a mai avea nevoie de o altã obârșie plasatã în afara ei.

Dacã ar fi sã reluãm firul meditației de pânã acum am vedea cã, dupã jaloanele filosofiei românești și a celei germane care i-a fost atât de familiarã, Alexandru Drago-mir a depãșit poziția scientiștilor cu care era în dispute filosofice fostul sãu profesor, Nae Ionescu, chiar a fãcut un popas în preajma acestuia când a vorbit de filosofare și de orizontul mereu deschis al întrebãrilor ce intrã în lotul filosofiei, pentru ca la sfârșit sã ajungã la Heidegger, cu acea «intrare în *Fraglichkeit*». De acum încolo însã, drumul pe care va merge este drumul sãu, parcurs alãturi de cel mai înțelept dintre atenieni, cum l-a numit oracolul din Delfi

pe Socrate.

Primul lucru pe care-l spune Alexan-dru Dragomir în legãturã cu Socrate este cã acesta avea un anume orizont al întrebãrilor, oferit de «*ta megala*», de acele întrebãri care pot schimba cursul unei vieți omenești. Datoritã pericolului ca tinerii sã se schimbe, sã nu mai fie la fel cum erau înainte de școlirea lor în preajma lui Socrate, s-a și vorbit de faptul cã ar corupe mințile celor tineri care stãteau sã-l asculte. La aceasta s-a adãugat vina de impietate, de erezie fațã de religia oficialã, Socrate argumentând fãrã odihnã imposibilitatea identificãrii, la nive-lul lumii fenomenale, dintre bine și adevã-rata existențã.

Revenind la vorbele lui Alexandru Dra-gomir (urmând spusele Strãinului din Elea) nu trebuie sã uitãm cã cel mai grav lucru este refuzul curãțirii spiritului îmbâcsit de iluzia științei.

Preocupat de întrebãrile lui Socrate , filosoful român încearcã sã nu pãrãseascã terenul cunoașterii, deși la Platon nu se putea face deosebirea dintre substratul ontologic al cunoașterii și modalitatea cunoașterii. Alexandru Dragomir menționeazã acea științã pãrelnicã, proprie lumii fenomenale. Ea este tocmai știința pe care o posedã oamenii ce sînt prizonieri ai lumii aparențelor. În mitul platonic al peșterii, ei apar înlãnțuiți la propriu, cu capatele fixate pe o singurã direcție, aceea din care pot vedea în exclusivitate umbrele proiectate pe perete. Maieutica lui Socrate ar urmãri sã clatine din temelii iluzia acestei pseudo-științe și sã evidențieze (pe calea argu-mentelor) falsitatea ei. În acest scop atenia-nul cel mai înțelept dintre toți atenienii apeleazã la partea raționalã a tinerilor dispuși sã-i asculte întrebãrile și sã consim-tã cã nu știu când sînt aduși în situația de a alege între teze care se bat cap în cap (vorba lui Blaga: în aporie nu poți rãmâne la nesfârșit).

În fine, procesul acesta implicã purificarea minții și «descãtușarea» din acea siguranțã de sine pe care o oferã ademenitoarea iluzie de a fi -fãrã prea mare efort- în posesia celei mai autentice cunoașteri.

Urmându-și gândul despre structura modelului întrebare -rãspuns, Alexandru Dragomir accentueazã asupra importanței acestei prime etape pregãtitoare, observând cã ea este legatã de însãși condiția umanã. Omul, plasat fatalmente în «*intervalul*» dintre «nu știu cã nu știu» și «știu cã nu știu» este la mijloc de rãu și bun.

De aici, adicã dinaintea momentului de curãțire a spiritului, Alexandru Dragomir se întoarce la modelul aristotelic de la care a plecat, pentru cã (dacã ar fi sã ne luãm dupã cele publicate în *Crase banalitãți metafizice*) nu a intenționat nici un moment sã pãrãseascã zona intermediarã care «îl plaseazã pe om în *interval*». Împreunã cu Blaga, pe care nu-l invocã în mod expres, Alexandru Dragomir pune la temelia crea-ției științifice orizontul misterului pe care l-ar dechide descoperirea neștiinței inițiale: «pornind de la faptul cã nu știe, omul clãdește ceva, o ia de la zero și își face un drum» (p. 48). El nu uitã sã aminteascã de progresul cunoașterii științifice și de <u>crasa ignoranțã a binelui și rãului</u> ce se poate constata la cei care utilizeazã cuceririle științei și tehnicii. În ultima frazã, în care îi

atribuie lui Socrate descoperirea *ritului kathartic* de conștientizare a neștiinței, Alexandru Dragomir vorbește de dogma-tismul ce confiscã spiritele care persistã în *doxosophie (*în știința pãrelniciei) refuzând categoric acea *purificatio mentis* de care au atâta nevoie. “Cãderea în sensibilitate” cu care Alexandru Dragomir pare a-și încheia prelegerea din septembrie 1986, devine astfel un indiciu al nobleței aventurii sale hermeneutice desfãșuratã în cerc foarte restrâns, pentru uzul unor dogmatici.

---

*v. Isabela Vasiliu-Scraba, *Mistica platonicã a participãrii la divina lume a Ideilor,* Ed. Star Tipp, 1999.

ISABELA VASILIU-SCRABA

La vérité platonicienne dans l'interprétation de Heidegger

A la lecture du volume «*Repères dans la voie de la pensée*» (Editura Politica, Bucuresti, 1988) qui comprend des opus-cules les plus connus de Martin Heidegger (*Was ist Metaphysik?*; *Vom Wesen des Grundes*; *Vom Wesen der Wahrheit*; *Platos Lehre von der Wahrheit*) le lecteur peut se faire une idée de la pensée de l'un des plus fameux philosophes modernes. Il peut aussi remarquer un mode original d'approche de la philosophie platonicienne.

Le volume présente de nombreuses notes introductives qui résument les textes. A la fin de ces introductions se trouvent parfois de très succinctes critiques tout comme la réplique qu'elles ont reçue. Nous nous rapportons à l'essai «*La doctrine de Platon sur la vérité*» *(Platos Lehre von der Wahrheit*) et la critique qui en a été faite par Paul Friedländer. Heidegger est convaincu qu'il a découvert pour la première fois dans le *Mythe de la caverne* (Platon, «*Politeia*») deux significations différentes du mot «vérité» et qu'en conséquence il lui faut considérer deux essences de la vérité: «dé-voilement» et «correctitude».

Il conclut qu'il y eut dans la pensée platonicienne un changement brusque en ce qui concerne la vérité. Le philologue Paul Friedländer en répudiant cette opinion, soutient que ces deux acceptions de la vérité se trouvaient déjà dans les poèmes ho-mériques, ainsi que dans les oeuvres d'Hésiode. A cela Heidegger se voit obligé de répliquer qu'étant donné la justesse de la remarque, il n'est pas question d'une modification dans l'essence de la vérité, répétant (d'une autre façon) son point de vue antérieur.

Mais, pour l'éclaircissement total de la position heidegerienne en ce qui concerne le sens originaire découvert, nous devons ajouter que plus tard le philosophe al-lemande a reconnu que les Grecs mêmes n'avaient jamais pensé «*aletheia*» comme «état de dévoilement de l'être».

A la base de l'essai *Platos Lehre von der Wahrheit* il y a plusieurs suppositions. La première, déclarée comme telle, consiste dans l'idée que la doctrine d'un philosophe se découvre en lisant entre les lignes. La deuxième, dérivée en quelque sorte de l'esquisse de la théorie des idées du *Cratyle*, tient compte de la croyance que le nom correct montre la nature du mot.

Mais à différence de la vision dy-namique adoptée par Heidegger, chez Platon le langage était considéré statique-ment, comme quelque chose de donné dans laquelle à un mot correspond une seule essence. La troisième supposition est fondée sur le fait qu'une fois faite la distinction des deux essences de la vérité, on ne tiendra plus compte de la troisième essence qui consiste dans la présence des deux premières es-sences simultanément considérées, ni la quatrième qui se manifeste par «le dé-placement de l'essence de la vérité vers l'essence de l'idée». La dernière essence de la vérité, et non la moins importante, la cinquième, est la «liberté».

Le philosophe roumain Anton Dumitriu (1905-1992), auteur d'une prestigieuse *Histoire de la logique* (*History of Logic*, I-IV, Tunbridge Wells, Kent, Abacus Press, 1977), a écrit un beau et intéressant livre intitulé *Alétheia* (Ed. Eminescu, Bucuresti, 1984). Il y a fait l'observation, à propos de Heidegger, que n'étant pas un concept, la vérité ne peut pas avoir une essence conformément à laquelle elle pourrait être définie.

Mais revenant à Martin Heidegger, nous remarquons comment la simple traduction étymologique du mot relève l'essence originaire de la vérité platonicienne. Faisant l'analyse du texte du mythe de la caverne, le philosophe allemand découvre aussi la deuxième essence de la vérité, constatation de nature à le convaincre que dans un certain moment de son discours sur la vérité, Platon a changé d'opinion en ce qui concerne l'essence de la vérité, optant simultanément tant pour les deux essences différentes, que pour l'ambiguïté d'une double essence. Ambiguïté que nous retrouvons jusque chez son très illustre élève Aristote.

L'opuscule contient aussi vers sa fin une grandiose vision historique: la transformation de l'essence de la vérité chez Platon a déterminé *in nuce* l'image même de l'évolution de la vérité jusqu'aux temps modernes.

De (l'état de) non-voilée (son état initial), l'essence de la connaissance devient avec le temps «la correctitude de la perception et de l'énoncé».

Telle serait, résumée en deux mots, l'étude *Platos Lehre von der Wahrheit*.

Pour motiver sa traduction, Heidegger affirme que la vérité a une essence privative, indiquée par la voyelle initiale. Selon Paul Friedländer *(Platon*, I, p. 233), il y a une série de mots du même cercle sémantique, comme «*atrekés*» (juste, exact, réel) et «*atrékeia*» (réalité, vérité, exactitude); *akribés* (exact) et *akríbeia* (exactitude) ou «a» n'a pas le caractère privatif.

Martin Heidegger sépare la voyelle initiale du reste du mot et traduit *a-letheia* («non-voilée»), après quoi, il remplace dans la traduction qu'il fait de l'allégorie de la caverne le mot «vérité» par la nouvelle construction qui met (selon lui) mieux en évidence l'essence originaire.

Hormis les arabesques verbales, d'ailleurs typiques des traductions - interprétations du philosophe allemand, où les textes des anciens au lieu de devenir plus clairs n'en deviennent que plus artificiels, l'acception du nouveau terme se heurte à quelques difficultés.

D'abord, parce que le *non-voilée* désigne seulement une partie des choses qui sont différentes du voilé, c'est à dire celles qui ne sont pas voilées. Le nom indéfini («non-X») exprime l'infini moins la partie positive («X»), ainsi qu'il en va des termes: «non - faussé», «non - erroné», qui de toute façon sont -par opposition, plus proches du sens de la vérité que «abrité», «couvert», variantes de «caché» avec lesquelles le philosophe allemand veut expliquer la vérité platonicienne.

Fidèle a sa vision dynamique, Hei-degger - dans l'«a» privatif du mot «*a*-

letheia» -, voit la lutte déclenchée pour l'arrachement de la vérité à son état de «caché». La lutte qui apparaît inhérente au dévoilement assimilé a *aletheia* a la même origine que l'inquiétude de l'angoisse, considéré comme fondement de l'attitude originaire envers le monde.

Au stade suprême, au moment final lorsque l'intellect pur contemple l'Idée suprême, la vérité doit muer son essence pour devenir la «correctitude».

Le changement de l'essence de la vérité est assez étrange, mais le mythe platonicien, selon Heidegger, a la vertu de révéler aussi bien l'essence oubliée de la vérité, que sa modification.

Laissant de coté la suggestion d'in-terprétation (faite par Platon), selon laquelle le mythe montrait la différence entre la culture philosophique et l'ignorance du vulgaire, le philosophe allemand déplace l'accent vers la vérité et les progrès dans la connaissance par lequel du «non-voilée» on arrive au «correctitude».

Les étapes de „non-voilé" dépassées au cours de la lutte mènent vers l'idée du Bien, qui est suprême „non-voilé".

Bien sûr, l'acharnement et la lutte n'e-xistent pas chez Platon. Au contraire, l'âme, dès qu'elle a échappé de ses chaînes, aspire spontanément vers le *monde intelligible* comme vers quelque chose qui lui est propre. La vraie nature immortelle de l'âme apparaît quand, attirée par le principe divin, l'âme se hausse au-dessus de l'état de dégradation où elle se trouve plongée par son union avec le cops.

Dans le *Mythe de la caverne*, Platon compare l'âme corrompue avec l'âme du philosophe qui s'élance à la poursuite de divin. Le but d'une vie morale, la seule qui peut rendre l'homme heureux, est l'effort vers le Bien. Platon a considéré la vertu comme la science du Bien souverain.

La lutte se manifeste seulement alors quand celui qui s'est élevé jusqu'à la con-naissance suprême, descend de nouveau auprès des prisonniers enchaînés et cherche à faire connaître la vérité à ceux qui ne soupçonnent point qu'il est aussi un monde hors du monde des ombres qui les satisfait pleinement.

Mais l'image de l'acharnement, de la lutte et de la crise devait se trouver quelque part dans l'interprétation. Et, tant bien que mal, elle a été trouvée dans l'«a» privative du mot *aletheia* aussi que dans la difficulté d'avancer sur la voie de la philosophie.

Parce que dans le *Mythe de la caverne*, Platon a mentionné le comparatif de la l'adjectif «vérité», un degré positif du même adjectif se trouvant sans difficulté, et le superlatif, avec un peu de patience, peut être déniché quelque part dans le texte du dialogue, Heidegger avance l'opinion que les jalons dans la connaissance sont donnés par le second degré de signification dans   l'adjectif «*aléthes*» et par son superlatif .

La première étape est celle du «non-voilé» qui est le lot des prisonniers enchaînés (qui regardent seulement les ombres apparues sur les parois de la

caverne). La deuxième étape, délimitée par le comparatif de l'adjectif («plus non-voilé») se manifeste dès le moment où les chaînes sont ôtées et les hommes peuvent se déplacer à leur aise dans l'intérieur de la caverne Mais ils n'arrivent à la pleine liberté que dans la troisième étape seulement, quand, après une lutte acha-rnée, ils peuvent sortir au dehors de la cavèrne et connaître ainsi le suprême «non-voilé».

Le retour dans la caverne, d'une im-portance égale pour Heidegger que l'étape antérieure, représente la quatrième étape où le mot «*alètheia*» n'est plus mentionné, mais on sait qu'ici règne le premier «non-voilé», des ombres sur les parois.

L'orientation selon les degrés de signi-fication de l'adjectif «non-voilé», que propose le philosophe allemand, a deux défauts: le degré comparatif ne peut pas délimiter une étape, parce qu'il se réfère à ceux qui, une fois libérés des chaînes, jusqu'à ce qu'ils s'accommodent avec leur nouvelle situation, se trompent en considérant le «plus non-voilé» les ombres sur les murs.

Cela met en évidence le fait que, dans l'interprétation proposée par Heidegger, la vérité des premières deux étapes soit la même, donc l'avancement est faux. Or, dans le mythe on acquiert dans chaque étape un degré supérieur d'être et de vérité

Quant à la délimitation de la dernière étape par le degré superlatif, tout simplement, celui-ci n'est pas utilisé par Platon dans le mythe.

Le retour dans la caverne, la quatrième étape du scénario proposé par Heidegger ne peut pas être énumérée à coté des autres – tout importante que semblerait-elle par l'évocation du sort de Socrate. Et cela parce que celle-ci ne fait pas partie des étapes de la connaissance de la vérité. Elle peut ga-gner de l'importance seulement dans le contexte éthique de l'entier dialogue, - donc sortant de l'enclos de l'exemple choisi pour illustrer l'essence de la vérité platonicienne.

Un évident éloignement de la phi-losophie de Platon le démontre la «confusion» entre le *monde sensible* et le *monde intelligible*. Dans la hiérarchie platonicienne, le domaine empirique correspond à «l'opinion» et ne peut offrir que des croyances injustifiées. Compa-rativement à l'opinion, la vérité mathé-matique est supérieure en vertu du fait qu'il se fonde sur la stabilité des postulats.

Différenciés par leurs contenus, il y a, selon Platon, quatre modes de con-naissance: *eikasia* qui connaît les «réalités» imaginaires (les copies); *pistis* (la foi, convaincue de la réalité de ses objets sensibles, ceux deux constituent l'opinion. Il suit *dianoia* dont les objets sont les intelligibles fictifs, constituées par des postulats, et *noesis*, l'intellection, qui représente la plus haute connaissance. Au sommet de la hiérarchie, il y a l'idée du Bien, principe supérieur et à l'existence et à l'essence.

Heidegger considère que l'essence de la vérité platonicienne est la liberté. Or, dans un monde sensible, constitué du point de vue épistémologique et ontologique selon une stricte hiérarchie – la liberté a peu de place.

Le monde visible, le monde du devenir, représenté dans l'allégorie par intérieur de la caverne, est seulement une apparence; sa vérité, son essence métaphysique se trouve dans le monde intelligible, qui a comme correspondance l'extérieur de caverne. Les choses qui changent ne peuvent pas être connues; la prémisse et le fondement de la connaissance se trouvent dans le domaine immuable des idées.

La contemplation de l'idée du Bien, la pénultième étape du scénario proposé par Heidegger, a suggéré à celui-ci, beaucoup de choses que personne avant lui n'avait pas remarqués.

Bien qu'on connaisse le fait que les mythes du Platon avaient le but de suggérer ces vérités qui ne pouvaient pas jouir de la positivité des énonces correctes, la vérité platonicienne, selon le philosophe allemand, juste dans cette étape, devient «correc-titude».

Maintenant Heidegger parle aussi de l'adéquation de l'intellect aux choses, bien que nous devrions remarquer qu'une adéquation de l'intellect aux choses ne pourrait point dépasser le monde sensible. Le soleil du mythe de la caverne, qui est la source de la lumière, porte la pansée du philosophe allemand vers les relations entre la lumière, la vue et le regard. La vérité, l'état de non-voilé – conçu par Platon, dit Heidegger à la fin de son essai, reste attaché à la relation entre la vue, la perception, la pensée et l'énoncé.

Mais, par rapport à cela, c'est Platon – dans son dialogue *Theetet* (185 e) – qui nous éclaircit mieux – en disant que l'âme arrive à la perception de certains choses par la médiation du corps, et par soi-même pour telles autres choses, les dernières étant sans doute celles existants dans le monde intel-ligible, où règne le Bien.

L'importance de cette étape réside, pour Heidegger, dans le fait qu'elle offre la possibilité de constater un détour dans la pansée platonicienne, mais qu'elle lui donne aussi la perspective du mythe entier.

Considérant qu'au cours de la même narration, la vérité change d'essence, Heidegger ne fait autre chose que de proposer le décryptement du mythe avec deux clefs différentes, en dépit du fait que rien dans le cours de la narration ne pourrait indiquer un «changement brusque» dans la conception de Platon sur la vérité.

En effaçant la différence que fait Platon entre le vrai monde et sa copie, Heidegger arrive à les combiner tous deux. Dans son arsenal, outre son talent de faire avec facilité toutes sortes d'arrangements et combinaisons, entrent ainsi des traduc-tions des mots différents, traductions qui peut-être seraient convenables, mais seulement à condition que nous oubliions totalement le contexte.

Apres la narration du *Mythe de la caverne*, Platon donne quelques expli-cations sur sa signification. Parmi d'autres choses, il dit que, de même que «ce qui est bon» (droit, *ortha*) et «ce qui est beau» (*kala*) dans le monde du devenir participent à l'idée du Bien, pareillement, la vérité (*alètheia*) et «l'intelligence»

(*nous*) dans le monde intelligible ont pour source l'Idée suprême.

Dans l'énoncé platonicien qui a le sens indubitable que le Bien est la cause de «tout ce qui est bon» (désigné par «*ortha*») et de «tout ce qui est beau» («*kala*») dans le monde, - Heidegger, par quelques artifices, trouve deux arguments en faveur de sa thèse. Le premier argument est donné par la découverte de la seconde essence de la vérité, dans ce passage même. Le deuxième, Heidegger le présente comme une consé-quence du premier: la nouvelle essence de la vérité tracerait un nouveau sens dans la recherche de la vérité tout au long de l'évolution de la pensée philosophique. Ici la compréhension heideggeriene de la doctrine platonicienne, en lisant entre le lignes, atteint le plus de subtilité.

On sait que Platon utilise librement les termes philosophiques. Même dans la *République*, dans deux passages différents il condamne les sophistes qui s'accrochent aux noms (454 a). En ce qui concerne les zones difficiles où la pansée peut s'aventurer, il précise que celui qui fait de telles recherches «ne doit pas se faire des problèmes par la façon d'exprimer ses pensées» (533 e).

Le philosophe allemand a regroupé ces quatre mots en groupes de deux, d'abord conservant l'ordre donné dans le texte de Platon : «ce qui est droit» (*ortha*) et «ce qui est beau» (*kala*) d'une coté, et puis «la vérité» (*alètheia*) et l'intelligence (*nous*) de l'autre.

Ensuite, il considère qu'ils ne sont pas bien groupés, et qu'en fait, il aurait mieux valu qu'ils soient dans une correspondance en croix, parce que «ce qui est droit» se rapporte mieux à la «vérité» et «ce qui est beau» à l'«intelligence».

Les traductions de ces quatre termes que nous avons énumérés plus haut, ne sont pourtant pas celles qui lui semblent les plus proches des sens originaires depuis longtemps oubliés. De sorte que «*ortha*» lui suggère «*la connaissance correcte*», «la correctitude», et «*nous*» il le traduit par «la perception».

Pour ne pas nous éloigner de l'inter-prétation heideggerienne, il faut préciser que tant la modification en croix de l'arrangement initial de ces quatre pièces, que leur traduction, sont faites dans une pleine simultanéité, comme dans un rêve, et les conclusions tirées sont de la même nature.

Platon, affirme Heidegger, s'occupe d'*aletheia* avec son essence «*l'état de non-voilé*», tandis qu'il a en vue toute autre chose, et précisément: «*orthotes*», la «cor-rectitude» de la connaissance, qui est la deuxième essence de la vérité. Hors de la vérité à l'essence modifiée, le philosophe allemand constate aussi une vérité, qui - plus étendue - possède les deux essences: La vérité est ici également «état de non-voilé» et «correctitude», dit Heidegger.

Auprès de ces trois essences, la vérité déplacera encore son essence, la quatrième, vers «l'essence de l'idée» qui rend possible *la perception correcte*. Dorénavant, Heidegger, commence à parler de l'adé-quation de la perception à l'idée, retenant le fait que l'ambiguïté dans la détermination de l'essence de la vérité persiste aussi chez Aristote, pour qui «le jugement énoncé par l'intellect est lieu où se montrent la vérité et la fausseté ainsi que la différence entre elles». (Il

est vraiment très difficile de comprendre, quelle est la liaison entre l'intellect comme partie de l'âme -qui peut connaître la vérité- et l'intellect qui formule *le jugement énonciatif*).

Le philosophe allemand nous enseigne aussi que dans l'intellect se trouve le lieu de l'essence de la vérité, qui est ici l'*adéquation*, autrement dit, *aletheia* pensée comme «*correctitude*».

Dans la perspective de l'entière construction de son essai, le Mythe de la caverne semble avoir servi à Heidegger seulement de prétexte pour montrer comment a évolué le sens de la vérité pendant les siècles.

Reste pourtant la question: Peut-on affirmer qu'il y a eu une évolution pour la seule raison que se sont succédées «les vérités» des divers philosophes dans le temps: «la vérité» platonicienne, «la vérité» aristotélicienne, «la vérité» de Thomas d'Aquin ou celle de Descartes, ou celle de Nietzsche ? D'autant plus, que le terme de comparaison utilisé par Heidegger pour nous suggérer ces évolutions, le mythe platonicien, ne peut nullement nous obliger de considérer que la succession des états atteints par «l'âme qui connaît» est strictement subordonnées aux coordonnais du temps.

Selon Platon, une partie de l'accom-plissement de cette connaissance peut se manifester dans le monde qui change, mais l'autre partie déplace le champ de la connaissance dans un domaine ou ni le temps ni l'espace ne signifient rien. Plus que le problème de la vérité, c'est le problème éthique qui est important pour Platon: «Peut-il arriver a la vérité celui qui n'arrive pas a l'existence? (*Teetet*, 186 c).

ISABELA VASILIU-SCRABA

PLATOS WAHRHEIT
und deren
vielfaches Wesen
in Heideggers Deutung

Im Dezember 1988 erschien in Ru-mänien ein zweiter Band aus Martin Heideggers Schriften, und zwar «Wegmarken», Politischer Verlag, übersetzt von Thomas Kleininger und Gabriel Liiceanu. Der erste in Rumänien veröffentlichte Band, «Ur-sprung des Kunstwerks», Ergebnis der Bestrebung derselben zwei übersetzer, war von der Verlag Univers im Jahre 1981 herausgegeben worden. Zwecks einer pein-licheren Genauigkeit der übersetzung enthält der zweiterschienene Band wieder den «Brief über den Humanismus», der auch in dem ersten Band einbegriffen war.

In aller Aufrichtigkeit möchten wir eingestehen, dass wir anstelle dieser Wiederholung die übersetzung anderer Werke Heideggers vorgezogen hätten, in Anbetracht der Seltenheit der übersetzung phi-losophischer Werke.

Um die Lektüre zu erleichtern enthält dieser Band, ausser den übersetzten Texten, auch noch zahlreiche einleitende Anmer-kungen, als Zusammenfassung der veröf-fentlichten Essais. Da nur wenige Leser das Vermögen haben, sich von dem gelesenen Text zu distanzieren, erfreute es uns, in Anschluss an die die Abhandlung «Platos Lehre von der Wahrheit» begleitende Anmerkung, sogar einen kurzen Bericht über eine kritische Stellungsnahme finden zu könen. Denn alle Kritik kann einiger-massen zur Relativierung der in Philoso-phiearbeiten enthaltenen «Wahrheiten» beitragen. Lasst uns aber sehen, worum es sich handelt.

Heidegger behauptet, dass er erstmals in Platos «Mythe der Höhle» zwei verschie-dene Bedeutungen des Wortes <Wahrheit> entdecken konnte, und zwar: Unverbor-genheit und Richtigkeit, Bedeutungen, die er als Wesen der Wahrheit erachtet. In seiner Schrift deutet er dies als Folge einer Rich-tungsänderung in dem die Wahrheit anstrebenden Gedankengang des griechi-schen Philosophen.

In Unstimmigkeit mit Heideggers Meinung sagt P. Friedländer aus, dass die beiden Bedeutungen der Wahrheit bereits in Homers und Hesiods Dichtungen aufzufinden waren. Angesichts der Richtigkeit dieser Bemerkung gibt Heidegger zu, dass die Idee der Wesensänderung von Platos Wahrheit nicht mehr verteidigt werden kann, wobei er aber die Gelegenheit nicht verpasst, seinen früheren Standpunkt in einer anderen Art zu wiederholen.

In diesen Wortstreit schaltet sich nach etlichen Jahren J. Sallis ein, der - so wie wir es von den Übersetzern erfahren - den Verdienst hat, die Sache auf den ursprüng-lichen Stand zurückzubringen mit Hilfe eines Abschnitts aus Heideggers Werk. In dem betreffenden Abschnitt steht es, dass der zweite Sinn der Wahrheit von der Form an sich dargestellt ist, durch die Erfahrung des ersten Sinnes zustandekam. Also rein wissenschaftlich: die Erfahrung bestätigt alles. Bei den

Griechen, sagt Heidegger, kann die Wahrheit (*aletheia*) nicht anders als Unverborgenheit benannt werden, denn *lethe* (Verborgenheit) bildet den Kern des Worts und ist keinesfalls ein beliebiger Anhang.

Zum Zweck der vollkommenen Klä-rung des Standpunktes des deutschen Philosophen in Verbindung mit dem ursprünglichen von ihm entdeckten Sinn sei es aber noch hinzugefügt, dass er später selber begriff, dass die Griechen die Wahrheit (*aletheia*) eigentlich nicht als «Unverborgenheit» dachten (S.209).

Das Essai *Platos Lehre von der Wahrheit* begründet sich auf mehreren Voraussetzungen. Die erste als solche erklärte Voraussetzung besteht darin, dass sich die Lehre eines Philosophen nur dann enthült, wenn sein Werk zwischen den Zeilen gelesen wird.

Die zweite Voraussetzung, eini-germassen aus der in *Cratylos* Dialog erscheinenden Andeutung der Ideentheorie abgeleitet, trägt dem Glauben Rechnung, dass der richtige Name das Wesen an sich aufweist.

Zum Unterschied von Heideggers dynamischer Auffassung wurde aber bei Plato die Sprache statisch betrachtet, wie eine Gegebenheit, so dass einem Wort nur ein einziges Wesen entsprach.

Die dritte Voraussetzung fusst auf der Tatsache, dass, nachdem die beiden Wesen der Wahrheit bereits erklärt sind, niemand die dritte Bedeutung der Wahrheit noch hinzuzählen wird, und zwar diejenige, die in der Zweideutigkeit der beiden gleich-zeitig betrachteten Wesen besteht, wie auch nicht die sich bei dem Verschieben des Wesens der Wahrheit gegen das Wesen der Idee hin ergebende vierte Bedeutung._Das letzte, aber nicht auch das unbedeutendste, das fünfte Wesen der Wahrheit, ihre Quintessenz, ist die Freiheit.

Der Philosoph und Logiker Anton Dumitriu, Verfasser eines schönen und interessanten Buches unter dem Titel *Aletheia* (Eminescu Verlag, 1984), hob die Tatsache hervor, dass, da die Wahrheit kein Begriff ist, sie kein Wesen innehaben kann, gemäss dessen sie definiert werden könnte.

Auf Heidegger zurückkommend, bemerken wir wie, auf Grund der einfachen ethymologischen übersetzung des Wortes, ihm das ursprüngliche Wesen von Platos Wahrheit erscheint. Auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Mythe der Höhle entdekt der deutsche Philosoph das zweite Wesen der Wahrheit, was ihn zur Schlussfolgerung führt, dass zu einem bestimmten Augenblick seiner Erörterung des Begriffs der Wahrheit Plato seine Meinung über dessen Bedeutung änderte und sich gleichzeitig sowohl für zwei unterschiedlich Bedeutungen, als auch für die Zweideutigkeit eines doppelten Wesen entschied. Gegen Ende enthält das Essai eine grossartige geschichtliche Erleuchtung: die Änderung des Wesens der Wahrheit bei Plato hätte *in nuce* das Entwicklungsbild der Wahrheit bis zu unserer Zeit dargestellt. Aus der ursprunglichen «Unverborgenheit» wird das Wesen der Erkenntnis, mit dem Verlauf der Zeit, zur «Richtigkeit»

Das wäre, ganz kurz, die Zusam-menfassung der Studie «Platos Lehre von

der Wahrheit».

Um seine Übersetzung zu rechtfer-tigen behauptet Heidegger von der *aletheia*, dass diese ein verneinendes Wesen hätte, angezeigt durch den vorgestellten Selbstlaut <a>. Nach P. Friedländer (*Plato* I, S.233) gibt es aber eine Reihe Wörter desselben semantischen Bereiches, wie zum Beispiel *atrekés* (recht, genau, fest, das nicht Rückkehrende), oder *akribés* (genau), in denen das <a> keinesfalls einen verneinenden Charakter aufweist.

Diese Meinung Friedländers ist nicht fest bestimmt, da einen Fehler vorgekomen ist -auf den wir von Frau Prof. Felicia Vant-Stef aufmerksam gemacht wurden: Nur das zweite Wort, *akribés*, das aus *ákros* stammt, also <äuserst> und von hier aus <genau> wur-de von Friedländer zweks Verbildlichung seiner Idee gut gewählt. In das Wort *atrekés* ist das <a> verneinend, da der Sinn des Wortes «das nicht Rückkehrende» ist, woraus sich die Bedeutungen «fest», «ständig», «genau», ergeben.

M. Heidegger trennt den Anfangs-selbstlaut von dem übrigen Wort und übersetzt *a-letheia* durch den Ausdruck «das Un-Verborgene», wonach er in seiner übersetzung der Allegorie der Höhle das Wort «Wahrheit» durch den neuen Wortbau ersetzt. Ungeachtet der Wortverwicklungen, übrigens typisch für die Deutungs-Übersetzungen des Philosophen, wodurch die Texte des Altertums nicht an Klarheit gewinnen, sondern eher an Unnatürlichkeit, ergeben sich bei dem Annahmeversuch des neuen Ausdrucks eine Reihe Schwie-rigkeiten.

In erster Reihe, da das *Un-verborgene* eine zu weitreichende Bedeutung hat. Es ist eines der unendlichen Vielfalt der *nicht* verborgenen Dinge. Da es sich um einen unbestimmten Namen handelt, zeigt er nur was etwas nicht ist, ohne angeben zu können, was es ist. Laut Kant ist hier nur eine prädikative Bestimmung vorhanden, der kein Subject entspricht. Der unbestim-mte Name ist das Unendliche, ohne den positiven Anteil. Seiner dynamischen Auffassung treu, sieht Heidegger in dem verneinenden <a> des Wortes *a-letheia* den bei dem Entreissen der Wahrheit aus der Verborgenheit auftretenden Kampf.

Es ist offensichtlich, dass solch eine innerlich unruhige Wahrheit nicht vermag, auf ihrer höchsten Stufe eines zu werden mit Platos perfektem, statischem und ewigem absoluten Guten. Vielleicht ist es deshalb, dass gegen Ende, als von der höchsten Idee gesprochen wird, Heidegger meint, es wäre der Fall, dass die Wahrheit ihr Wesen in eine «Richtigkeit», verwandeln sollte. So wie bekannt, waren *Unum, Verum, Bonum* als transzedental betrachtet. Ist es aber möglich, neben das Gute und das *Unum* das «Un-Verborgene» zu stellen?

Laut Martin Heidegger hat Platos Mythe die Gabe, das längst vergessene Wesen der Wahrheit, wie auch dessen Anderung zu offenbaren.

Im Vergleich zu dem in dem Dialog «Die Republik» vorhandenen Ausle-gungsvorschlag, demgemäss die Mythe den Unterschied zwischen der philosophischen Kultur und dem Mangel an Philosophie aufzeigen würde, verlegt der deutsche Philosoph in seiner Deutung das Schwergewicht auf die Wahrheit, an

deren Wesen er interessiert ist. Mittels einer dichterischen Wendung ist aber auch die Entzifferung der von Plato geboteten Allegorie einbegriffen, insofern als zwischen Bildung und Wahrheit ein Verhältnis der <Ermöglichung> bestehe. Wir werden uns nicht aufhalten, um zu erklären, was Heidegger etwa unter <Ermöglichung> versteht, einem in zahlreichen Gelegenheiten rettenden Ausdruck. Von diesem Ausdruck könnten wir sagen, dass er, durch seine vielfachen Anwendungen, Heideggers Denken grös-senteils erschöpft; er könnte folgende Bedeutungen annehmen: Möghlichkeit, Begründung, erleuchtende Erschliessung, Transzendenz, Freiheit, Wahrheit, und weiteres mehr (siehe die Essais *Vom Wesen des Grundes* und *Vom Wesen der Wahrheit*).

Wir werden uns begnügen aufzu-zeigen, wie Heidegger diesen wunderbaren Ausdruck benutzt.Das höchste Wohl, meint der grosse Philosoph, ist bei Plato die <Fähigkeit>, die sowohl die Wahrheit, das Begreifen und das Sein, wie auch alle drei gleichzeitig in ihrer Einheitlichkeit, betrachte als die Wahrheit des Begreifens des Seins.

Als Möglichkeitsquelle ist die Idee des Wohls «Grund». Aber «Grund», sagt Heidegger, ist vorzugsweise die Wahrheit, die auch <Ermöglichung> ist. Grund ist auch das Wohl (das auch Wahrheit ist), Grund ist auch die Freiheit. Platos «Wohl» ist, laut Heidegger, das verformte Antlitz der Transzendenz der Enthüllungs - Wahrheit, ein nie abgeschlossener Vorgang. Und die Verformung ist verbunden mit der Tatsache, dass Plato die Höchste Idee als universelles Wesen brachtete.

In der von der <freiheit> dargestellten Wesenseinheit sind auch die <Bildung>, zusammen mit der <Wahrheit>, umfasst. All dies einmal festgelegt, gewint der deutsche Philosoph seine Bewegungsfreiheit.

Die «Un-verborgenheits»-Stufen werden Aufenthaltesstufen sein, die, durch den bei dem Hervorbringen aus dem Verborgenheits- zustand erscheinen Kampf entrissen, zu der Idee des Wohls, des Letzten Un-verborgenen führen. Selbstverständlich erscheinen Heftigkeit und Kampf bei Plato nicht. Im gegenteil, die einmal aus den Ketten der Unwissenheit erlöste Seele strebt aus eigenem Antrieb der «Numenwelt» entgegen, wie zu etwas ihr eigen ist. Die unvergängliche Natur der Seele erscheint dann, wenn, von dem höchsten Wohl angezogen, die Seele sich über den Erniedrigungszustand erhebt, in dem sie sich als Folge ihrer Vereinnung mit dem Körper befindet.

Bei Plato ist der Kampf nicht durch die von der Entdeckung der Wahrheit abhängigen Schwierigkeit bedingt, sondern er ist ein Anzeichen des Unwissens. Wegen dem Unwissen, in dem sie sich befinden, wollen die Gefangenen in ihrem Unwissen beharren und widersetzen sich demje-ningen, der sie aus ihrem beklagenswert Zustand herauszureissen versucht.

In der Hermeneutik des existentia-listischen Philosophen müssen sich aber der Kampf und das Bild des Zusamenstosses, der Krise, irgendwo eingliedern und, wohl oder übel, finden sie ihren Platz in dem verneinenden <a> des Wortes *a-letheia*, wie auch in der Schwierigkeit des Vorankom-mens auf dem Weg der

Erkenntnis.

Da Plato in der «Mythe der Höhle» einmal das Komparativ des Adjektivs «wahr» erwänt, und da das Positiv desselben Adjektivs ohne Beschwerde zu entdecken ist, und da der Superlativ, mit etwas Beharrlichkeit, auch aus irgend einem Teil des Dialogtextes entnommen werden kann, ist Heidegger der Meinung, dass die Meilensteine des Vordringens in die Erkenntnis bei Plato von den Steigerungsstufen des Adjektivs *alethes* angezeigt werden.

Die ertste, von dem Positiv des Adjektivs abgegrenzte Stufe, *alethes*, ist die des Un-Verborgenen, die den angekletteten Gefangenen zuteil kommt, die die Schatten auf den Höhlenwänden betrachten.

In der zweiten Stufe, von dem Komparativ («un-verborgener», *alethesteron*) abgegrenzt, können sich die Menschen frei innerhalb der Höhle bewegen, von ihren Ketten befreit. Ihre gänzliche Freiheit erringen sie aber in der dritten Stufe, als, nach einem unerbittlichen Kampf, sie aus der Höhle hinaustreten können, um das höchste Un-Verborgene, *alethestaton* zu erkennen; Deswegen sind das Wesen der Wahrheit und dasjenige der Bildung eines und dasselbe: die Freiheit.

Die Rückkehr in die Höhle, für Hei-degger genau so bedeutungsvoll wie die vorheringen Stufen, bildet die vierte Stufe, in der das Wort *alethes* nicht mehr gennant ist, aber in der bekannt ist, dass hier das erste «Un-Verborgene» herrscht, dasjenige der Wandschatten. Die Ausrichtung des Vorankommens in der Erkentnis gemäss den Vergleichsstufen des Adjektivs *alethes*, die von dem deutschen Philosophen verteidigt wird, erweist mehrere Unzulänglichkeiten.

Der Komparativ vermag nicht eine Erkenntnisstufe abzugrenzen, denn er bezieht sich auf diejenigen, die, aus ihren Ketten erlöst, bis sie sich an ihre neue Lage gewöhnen, noch in dem Fehler verweilen, noch immer die Schatten als un-verborgener anzusehen. Das beweist dass, in dem von Heidegger vorgeschlagenen Schema, die Wahrheit der ersten Stufen die gleiche ist, dass das Vorankommen falsch ist. In der Mythe aber ist jeder neuen Stufe ein höherer Wesens- und Wahrheits grad eigen.

Was nun die Abgrenzung der dritten Stufe durch den Superlativ anbetrifft, so wurde dieser von Plato in der Mythe von der Höhle überhaupt nicht verwendet.

Die Rückkehr in die Höhle, also die vierte Stufe des von Heidegger erdachten Drehbuchs, kann nicht neben den anderen angeführt werden, denn sie gehört nicht zur Rangordnung der Wirklichkeit, an die verschiedene Erkenntnisweisen angeknüpft sind. Sie gewinnt an Bedeutung nur in dem ethischen Kontext des gesamten Dialogs und überschreitet also die Grenzen des gewählten Beispiels für die Verbildlichung von Platos Wahrheitswesen. Die von den Steigerungsstufen des Adjektivs *alethes* gekennzeichneten Stufen leiden an noch einem Gebrechen.

Sie löschen den Unterschied zwischen der «Erscheinungswelt» und der «Nu-menwelt», von Plato in der Mythe so sug-gestiv verbildlicht. Die von dem Höhlenin-neren dargestellte sichtbare Welt des Seiendes ist nur Anschein; ihr

metaphy-siches Wesen liegt in der «verständlichen Welt», der das Höhlenäussere entspricht. Die Voraussetzung und der Grund der Erken-ntnis sind von der in dem Bereich der Ideen gegeben.In *Platos Lehre von der Wahrheit* ist der Unterschied zwischen den zwei Welten nur mittels des fünften Wesens der Wahrheit, das heisst mittels der «Freiheit», gekennzeichnet. Vor dem Eindringen in die Ideenwelt war keine wahrhaftige Freiheit vorhanden, obwohl sich die Gefangenen in der Höhle bereits frei bewegen konnten.

In Verbindung mit Platos Lehre zu sagen, dass der Philosoph derjeninge ist, der frei ist, weil er die Wahrheit erkannte, ist zumindest überflüssig, denn die Benennung <Philosoph> an sich umschliesst diese Eigenheit. Wenn nun die gesamte «Mythe der Höhle» von angeketteten Gefangenen, von einem begrenzten Höhlenraum und von der Welt ausserhalb der Höhle erzählt, meinen wir, dass es bereits sinnlos ist, die Tatsache hervorzuheben, dass die Wahrheit zur Befreiung führt, denn es handelt sich um eine weit zu augenscheinliche Tatsache.

Nach Plato die Rangordnung der Wahrheit, erleuchtet von der Idee der Ideen enhält die Erkenntnis der Nachbildungen, der erdachten Tatsachen (*eikones*), den Glauben an die Wirklichkeit der Nachbildungen (*pistis*), den auf Annahmen begründeten Gedankengang (*dianoia*), wie auch den Verstand (*noesis*).

Das Betrachten der Idee des Wohls, also die vorletzte Stufe in dem von Heidegger vorgeschlagenen Drehbuch, bringt ihn auf Gedanken, die niemandem bis zu ihm ausgesprochen worden sind. Obwohl die Tatsache bekannt ist, dass Plato Mythen erdachte, um Wahrheiten wiederzugeben, für die keine Möglichkeit der genauen Aussage bestand, erachtet der deutsche Philosoph, dass sich Platos Wahrheit gerade in dieser Stufe aus ihrer vorherigen «Un- Verborgenheit» in «Richtigkeit» umwandelt.

Die bedeutungsvolle Übereinstim-mung zwischen der Idee des Wohls und der Sonne weckt in ihm die Gedanken an das Verhältnis zwischen Licht, Sehkraft und Sehen. In *Theaitetos* (185) sagt Plato von der Seele, dass diese «manche Dinge mit der Vermittlung des Körpers, und andere durch ihr eigenes Vermögen wahrnehmen kann», wobei diese letzteren selbsverstandlich diejenigen der Numenwelt sind.

Die letzte Stufe des Verlaufs der Erken-ntnis bietet diesem originellen Exegeten Platos auch die Möglichkeit, eine Wendung in dem Denken des griechische Philosophen festzustellen. Auf Grund des Übersehens des Unterschieds, den Plato zwischen der wahrhaftigen Welt und deren Abbild, der «Welt des Werdens», macht, gelangt Heidegger zu einer Verknüpfung dieser beiden. So gelingt es ihm, die Zweideu-tigkeit von Platos Wesen der Wahrheit zu entdecken.

Es ist bekannt, dass sich Plato mit grosser Freiheit der philosophischen Begriffe bedient. In einem Abschnitt des Dialogs, in dem die Mythe einbegriffen ist, missbilligt er sogar die Sophisten, die, so wie er sagt, eher von den Wörtern als von den Ideen eingenommen sind (*Die Republik*, 454a). Mehr noch, als er

demselben Dialog von den heiklen Bereichen spricht, in die sich das Denken hineinwagen kann, emfiehlt Plato denen, die solch eine Untersuchung vornehmen, die Wörter nicht ihre Hauptsorge werden zu lassen (*Die Republik*, 533e). Aus Platos Wortlaut, der den unzweifelhaften Sinn hat, dass «das Wohl die Quelle alles Guten und Schönen in der Erscheinungswelt ist», erarbeitet Heidegger mittels einiger Kunstgriffen zwei Beweisgründe zugunsten seiner Ansicht.

In erster Reihe trifft er, auf Grund dieses Wortlauts an sich, auf das zweite Wesen von Platos Wahrheit.

In zweiter Reihe, und als unmittelbare Folge des Auftretens dieses zweiter Wesens, erachtet er, dass dies eine neue Richtung in der Vorstellung der Wahrheit vorzeichnen wird über den gesamten Verlauf des Menschlichen Denkens nach Plato.

Und da hier das Verstehen von Platos Lehre mittels Lesens zwischen den Zeilen die höchste Schärfe erreicht, werden wir es kurz weiter unten wiedergeben.

Nachdem er die Mythe von der Höhle erzählt, gibt der griechische Philosoph einige Aufklärungen über deren Sinn. Unter anderem sagt er dass, so wie alles moralisch Gute, also alles Rechte (*ortha*) und alles Schöne (*kala*) der Erscheinungswelt an der Idee des Wohls teilnimmt, haben in der Numenwelt die Wahrheit (*aletheia*) und der Verstand (*nous*) an das höchste Wohl Teil (517 c). Aus diesem Absatz trennt Heidegger die vier Wörter in Gruppen zu je zwei ab, wobei er anfänglich die in dem Text gegebene Ordnung beibehält: alles Rechte (*orta*) und «alles Schöne» (*kala*) einerseits, und die Wahrheit (*aletheia*) und der Verstand (*nous*) andererseits. Danach meint er aber dass sie nicht richtig grupiert sind und dass es sich hier um ein verkreuztes Verhältnis handeln würde, denn «alles Rechte» passen besser mit der «Wahrheit» zusammen und «alles Schöne» mit dem Verstand.

Die Übersetzung der von uns oben angeführten Begriffe ist aber nicht völlig übereinstimmend mit den Bedeutungen, die der Philosoph aus Freiburg als dem ursprünglichen, längstvergessenen Sinn am nächststehenden betracht. So erweckt für ihn *ortha* die «Richtigkeit des Wahrnehmens und der Aussage», und *nous* ist laut seiner Übersetzung gleich mit <Wahrnehmung>.

Um uns von Heidegger Deutung nicht zu entfernen, wollen wir darauf verweisen, dass sowohl die kreuzweise Neuanordnung der vier Teile, als auch deren Übersetzung in einer vollkommenen Gleichzeitigkeit, wie im Traum, vor sich gehen, und dass sich auch die von Heidegger daraus gezogenen Schlussfolgerungen nicht besonders unterscheiden. Plato, behauptet er, beschäftigt sich mit der *aletheia*, mit dessen Wesen als Un-Verborgenheit, wo er sich eigentlich auf etwas anderes bezieht, und zwar auf *orthotes*, die« Richtigkeit» des Erkennens, die das zweite Wesen der Wahrheit darstellt. Ausser der Wahrheit mit abgeändertem Wesen erscheint dem Philosophen auch eine umfassendere Wahrheit, der die beiden Wesen eigen sind: «die Wahrheit ist hier noch, in gleichem Masse, Un-Verborgenheit und Richtigkeit» (S.196).

Ausser den oben angeführten drei Wesen wird die Wahrheit ihr Wesen, das vierte, gegen das Wesen der Idee hin verlegen, die die richtige Wahrnehmung ermöglicht.Es folgt, dass von nun an der deutsche philosoph von der Anpassung der Wahrnehmung an die Idee sprechen soll, wobei er auch die Tatsache erwähnt, dass die Zweideutigkeit in der Bestimmung des Wesens der Wahrheit auch bei Aristoteles fortbesteht, für den -die von dem Verstand geäusserte Aussageüberlegung das Feld ist, in dem Wahrheit und die Falschheit aufgezeigt werden, wie auch der Unterschied zwischen den beiden.(S.197).

Was aber anlässlich dieses Zitats nicht angegeben und erwähnenswert ist, ist aber die Tatsache, dass sich Aristoteles auf die Wahrheit des Erkennens der «zusam-mengesetzten Naturen» bezieht. Nicht in den Dingen ist die Wahrheit oder die Falschheit enthalten, meint der Stagyrit, sondern in dem Verstand. Da die Wahrheit an sich zu den «einfachen Naturen» (*ta hapla*) gehört, ist sie nicht in Überlegungen erfasst, schreibt Aristoteles, sondern wird mittels des intuitiven Verstands wahrge-nommen (Die *Metaphysik*, 1027 b).Von Hedegger erfahren wir noch, dass sich in dem Verstand der Sitz des Wesens der Wahrheit befindet, die hier gleich Angemessenheit ist, also, anders gesagt, als Richtigkeit gedachte *aletheia*. All dies ist ein Beweis für die Tatsache, dass Heidegger, zum zweiten Wesen, zur «Richtigkeit» übergehend, ohne es einzugestehen, sich nicht mehr um <die Wahrheit an sich> kümmert, sondern sich von der «Wahrheit der Dinge» angezogen fühlt.

Nachfolgend, scheint die Mythe der Höhle dem deutschen Philosophen nur als Vorwand gedient zu haben, um zu sagen, dass in der Philosophie Geschichte zweierlei Wahrheiten waren; aber das ist schonlange eine gewusste Sache.

ISABELA VASILIU-SCRABA

BIBLIOGRAFIE

-Acterian, Jeni, *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit*, Ed. Humanitas, București, 1991.
-Aristarc, *Liiceanisme*, în rev. «Jurnalul literar», Serie nouã, an XV, nr. 17-20, sept.-oct.2004, p.12.
-Bãncilã, Vasile, *Aforisme și para-aforisme*, vol. I-II, Ed. Marineasa, Timișoara, 1993-1994.
-Biemel, Walter, *Martin Heidegger*, în rev «Ethos», Paris, nr. 3/1982, p.120-128.
-Biemel, W., *Rãmânînd cu Heidegger*, în rev. «Orizont», Timisoara, 1997.
-Blaga, Lucian, *Trilogia cunoașterii*, Fundația Regalã pentru Literaturã și Artã, București, 1943.
-Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, Fundația Regalã pentru Literaturã și Artã, Buc., 1944.
-Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Fundația Regalã pentru Literaturã și Artã, Buc., 1946.
-Botez, Alice, *Despre volumul: «Finalitatea idealã a existenței umane» de C-tin Micu* (/Stavilã), în rev. «Symposion», 1943-1944.
-Botta, Dan, *Limite si alte eseuri*, Ed. Crater, București, 1996.
-Calotã, Const., *De la Kant la Jaspers*, Societatea Românã de Filosofie, Buc., 1944.
-Cioran, E., *La chute dans le temps*, Paris , 1964.
-Comarnescu, Petru, *Pagini de Jurnal*, vol.I-III, Ed. Noul Orfeu, București, 2003.
-Crainic, Nichifor, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996.
-Dragomir, Alexandru (traducãtor), *Ce este metafizica?* de M. Heidegger, în «Caiete de dor», Paris, 1956.
-Dragomir, Alexandru, *Portret al gân-ditorului* [Octavian Vuia] *la tinerețe*; prefațã la volumul: Octavian Vuia, *Regã-sirea în Pascal și alte «analize» heideg-geriene*, Editura «Jurnalul literar», Bucu-rești, 1997, traduceri din francezã de Caius Vancea.
-Dragomir, Alexandru, *O interpretare plato-nicianã la O SCRISOARE PIERDUTÃ*, în volumul: *Crase banalitãți metafizice*, Ed. Humanitas, Buc., 2004.
-Dragomir, Alexandru, *Crase banalitãți metafizice*. Prelegeri reconstruite de Ga-briel Liiceanu și C. Partenie. Prefațã de Gabriel Liiceanu. Postfațã de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2004.
-Dumitriu, Anton, *Istorii a logicii*, București, 1969, 1975, 1977 (engl.), 1993, 1996.
-Dumitriu, Anton, *Philosophia mirabilis. Încercare asupra unei dimensiuni necu-noscute a filosofiei grecești*, Editura En-ciclopedicã, Buc.1974.
-Dumitriu, Anton, *Alétheia. Încercare asupra ideii de adevãr în Grecia Anticã*, Ed. Eminescu, Buc., 1984.

-Dumitriu, Anton, *Homo universalis. Încer-care asupra naturii realitãţii umane*, Editura Eminescu, Buc., 1990.
-Eliade, Mircea, *Fragments d'un journal*, Paris, 1973, p. 94.
-Eliade, Mircea, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia, Cluj, trad. Doina Cornea, 1990.
-Eliade, Mircea, *Itinerariu spiritual*, în vol.: *Profetism românesc*, I-II, Editura Roza vânturilor, Bucureşti, 1990.
-Eliade, Mircea, *Solilocvii*, Bucureşti, 1932, ediţia a II-a 1991.
-Eliade, Mircea, *Oceanografie*, Buc., 1934, ediţia a doua, 1991.
-Eliade, Mircea, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936.
-Eliade, Mircea, *50 de conferinţe ra-diofonice. 1932-1938*, Ed. Casa Radio, Bucureşti, 2001.
-Eliade, Mircea, *Fragmentarium*, Bucureşti, 1939.
-Eliade, Mircea, *Mitul Reintegrãrii*, Buc., 1942.
-Eliade, Mircea, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, Bucureşti, 1943.
-Eliade, Mircea, *Insula lui Euthanasius*, Fundaţia Regalã pentru Literaturã şi Artã, Bucureşti, 1943.
-Heiddegger, M., *Repere pe drumul gân-dirii*, Ed. Politicã, Bucureşti, 1988.
-Ierunca, Virgil, *M. Vulcãnescu - Pãrintele risipitor*, «Ethos», Paris, nr.4/1983.
-Ierunca, Virgil, *Jurnal, 13 august 1949*, în «Revista Scriitorilor Români», nr. 4/1965, München, p. 106.
-Kant, Im., *Critica raţiunii pure*, trad. Elena Moisuc şi N. Bagdasar, Ed. Ştiinţificã, Buc., 1969.
-Liiceanu, G., *Jurnalul de la Pãltiniş*, Ed. «Cartea Româneascã», Bucureşti, 1983.
-Moisuc, Elena (/Irion, Elena, asistentã la Facultatea de Filosofie a Univ. din Iaşi), *Martin Heidegger - ideea de existenţã ca fundament al eticii*, în rev. «Ethos», Iaşi, 1944.
-Moisuc, Elena (/Irion, E.), *Ce este Etica?*, în rev. «Ethos», Iaşi, 1946.
-Niţescu, Marin, *Sub zodia proletcul-tismului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.
-Noica, Constantin, *O amintire despre Mir-cea Vulcãnescu*, în «Almanahul literar 1984», p.36.
-Noica, C., *Rostirea filosoficã româneascã*, Ed. Ştiintifica, Bucureşti, 1970.
-Noica, Constantin, *Filosofia d-lui Lucian Blaga...*, în «Revista Fundaţiilor Regale», Bucureşti, 1938.
-Papuc, Ion, *Scurtã cãlãtorie în Grecia*, Ed. Aritmos, Bucureşti, 2003.
-Papuc, Ion, *George Uscãtescu în patria sa*, în volumul: *O teoria a libertãţii azi*, 1991.
-Papuc, Ion, *M. Heidegger -Cuvânt la o traducere*, în vol.: *Cu faţa spre trecut. Portrete şi ideologii*, Ed. Aritmos, Bucureşti, 2004.
-Pavel, Sorin, *Krinonis* sau *Treptele sin-gurãtãţii*, Ed. Crater, Bucureşti, 2001.
-Platon, *Statul*, vol. I-II trad. Vasile Bichigean, vol I, Bucureşti, 1924, vol. II, Bistriţa, Tipografia Naţionalã G. Matheiu, 1925.
-Platon, *Teetet*, trad. Const. Sãndulescu, Buc., 1941.

-Platon, *Parmenide,* traducere din greacã veche de Ștefan Bezdechi, Sibiu, 1943.
-Platon, *Sofistul*, trad. Șt. Bezdechi, Sibiu, 1945.
-Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, Editura Hu-manitas, Buc., 2003.
-Stamatu, H., *Între utopia orficã și hieraticul mioritic,* în Revista Scriitorilor Români, München,1979.
-Stamatu, Horia, *Ego Zenovius*...(Eseuri), Ed. Jurnalul literar, Buc., 2001.
-Uscãtescu, George, *Filosofia rumana con-temporánea: Nae Ionescu,* Madrid, 1945.
-Uscãtescu, G., *Ontologia Culturii*, Editura Politicã, București, 1987.
-Vuia, Octavian, *Heidegger îndrumãtorul*, în volumul: *Omagiul românesc lui Martin Heidegger*, Colecția «Destin», Madrid, 1971, republicatã ca prefațã la vol.: M. Heidegger, *Ființã și timp*, trad. din germ. de Dorin Tilinca, Ed. Jurnalul literar, Buc., 1994.
-Vuia, Octavian, *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Heraclite. Parme-nide. Anaxagore*. Les travaux du Centre Roumain de Recherches, Paris, 1961.
-Vuia, Octavian, *Regãsirea în Pascal și alte «analize» heideggeriene*, Editura «Jurnalul literar», București, 1997, traduceri din francezã de Caius Vancea.
-Vuia, Octavian, *Întâlnire cu oameni și idei,* Ed. «Jurnalul literar», București, 1995.
-Vuia, Octavian, *Întoarcerea lui Zalmolxe*. *Meditații dialogice*, Ed. «Jurnalul literar», Bucuresti, 2000.
-Vuia, Octavian, *Aducere aminte,* vol. I, Ed. «Jurnalul literar», București, 2002.
-Vuia, Octavian, *Lucian Blaga și «Lumea creștinã»,* în rev. «Jurnalul literar», Serie nouã, an XV, nr. 17-20, sept.-oct. 2004.
-Vulcãnescu, Mircea, *Cuvinte pentru fratele rãmas departe*, Societatea Românã de Radio-difuziune, București, 2004; cuprinde douã CD-uri.
-Vulcãnescu, Mircea, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, Bucu-rești, 1992.
-Vulcãnescu, Mircea, *Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei ge-nerații,* conferințã publicatã în «Dreapta» din 23 martie 1933, cuprinsã în vol. al II-lea, *Chipuri spirituale*, Ed. Eminescu, București, 1996.
-Vulcãnescu Mircea, *Dimensiunea romå-neascã a existenței*, în Caiete critice, 1983.
-Vulcãnescu, Mircea, «Carte pentru *Isabel*», vol. II, Editura Eminescu, Buc., 1996, p. 130.
-Vulcãnescu, Mircea, *Prodrom pentru o metafizicã a oglinzii*, în vol.: *Pentru o nouã spiritualitate filosoficã*, p. 105-108, Ed. Eminescu Buc., 1996.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *MISTICA PLATO-NICÃ a participãrii la divina lume a Ideilor*, Ed. Star Tipp, Slobozia, 1999.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Logicã și ontologie la Constantin Noica*, în «Revista de filo-sofie», Nr. 1, ian.-febr., 1992, Ed. Academiei, Bucuresti, p. 23-29.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Filosofia lui Noica, între fantasmã și luciditate*, Ed.

Ecodava, 1992.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Plãsmuirile lingvistice din filosofia lui Lucian Blaga*, în volumul INEFABILA METAFIZICÃ, 1993, p. 111-120.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Mântuirea prin trecerea în «virtual»*, în rev. «Asachi», iunie 2001, p.6-7.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Metafizica lui Nae Ionescu*, Ed. Star Tipp, Slobozia, 2000.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *Nae Ionescu și Constantin Noica* în volumul.: *În labirintul rãsfrângerilor. Nae Ionescu prin discipolii sãi: P. țuțea, E. Cioran, C. Noica, M. Eliade, M. Vulcãnescu și V. Bãncilã*, Ed. Star Tipp, Slobozia, 2000.
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *CONTEXTUALI-ZÃRI. Elemente pentru o topologie a prezentului*, Editura Star Tipp, Slobozia, 2002 (vol. apãrut în 2003).
-Vasiliu-Scraba, Isabela, *DESCHIDEREA CERURILOR într-un mit platonic și în Miorița* / The opening of the skies in a Platonic myth and in Mioritza ballad, Ed. Star Tipp, 2004 (vol. apãrut în martie 2004).

Pagina de internet:
http://www.geocities.com/isabelavs
http://www.isabelavs.go.ro